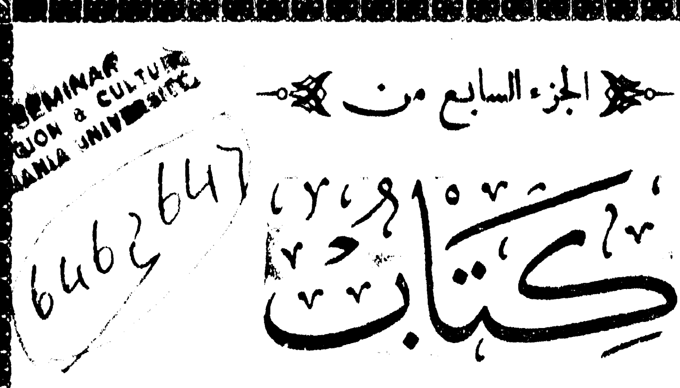
الجزء السابع من



كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجى بشرحه للمحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفي سنة ٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احداهما لعبد الحكيم السيالكوتى والثانية للمولى حسن چلبي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا فى أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتى ودونهما حاشية حسن چلبي مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى الحاشيتين في صحيفة نبهنا على ذلك

عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي

(الطبعة الأولى على نفقة)

الحاج محمد افندى ساسى المغربى التونسى

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

(لصاحبها محمد اسماعيل)



(﴿ المقصد الثانى ﴾ ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة) فانهما ذهبا الي ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل (لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته) سواء كان واحداً أو متعدداً (بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به) فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وحدها (وبالجملة فبطلانه ضرورى) اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من أمور يمتنع قيامها بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا الى أمر آخر يقوم به) وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهي فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بأن الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما ان يكون متحيزا بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا

(قوله خلافا للنظام) هذا موافق لما هو المذكور فى كتب المعتزلة من ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض فقيل فى الجمع بين هذا القول منه والقول منه بتركبه من الاجزاء الغير المتناهية ان الجوهر الفرد عنده مركب من الاعراض أو ان له قولين لكن المذكور فى شرح المقاصد ان الظاهر من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما أشبه ذلك اعراض لادخل لها فى حقيقة الجسم وقالوا أما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل أجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف واذا اجتمعت وتداخلت حصل الجسم الكثيف وعند الجمهور كذلك اعراض لان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخيرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض فما وقع فى المواقف خلافا للنظام ليس على ما ينبغى والصواب مكان النظام ضرار فعلى هذا لا يتم الجمعية عليه بان الامر المجموع من أمور غير قائمة بذاتها يمتنع ان يكون قائماً بالذات كما لا يخفى (قوله مطلقا) جسما كان أو جزأ لا يتجزي

[قوله اما أن يكون متحيزا بالذات فهو جوهر] اذ لا معنى للجوهر عند المتكلمين الا المتحيز بالذات فلا يرد ان الاتفاق على كل جوهر متحيز لا يستلزم القول بان كل متحيز جوهر مع ان صحة الاستدلال موقوف عليه

من جواهر فلا يكون جوهراً فرداً ولا يكون متحيزاً بالذات ومن المعلوم ان ضم مالا يتحيز الى مالا يتحيز لا يوجب التحيز وزيفه الآمدي بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز (احتجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة) لاشتراكها في صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض (والاجسام) كالنار والهواء والماء (مختلفة) بالضرورة (فليست) الاجسام (عبارة عن جواهر) مؤتلفة والا كانت متماثلة فتكون اعراضاً مجتمعة (قلنا) لانسلم ان الجواهر متجانسة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذواتها)

(قوله فلا يكون جوهرا فردا) لكونه مركبا من أمور كل واحد منها متحيز بالذات فتنقسم في الحجم

(قوله ان الجواهر من حيث هي جواهر) أي مع قطع النظر عن عوارضها

(قوله والا كانت الخ) اشارة الى أن الدليل قياس استثنائي وليس قياسا اقترانيا على هيئة الشكل الثاني كما يتبادر من ظاهر العبارة لان النتيجة حينئذ لا يحصل شيء من الاجسام من الجواهر الفردة لانه ليس مركبا وتقريره انه لو كان الاجسام عبارة عن الجواهر المؤتلفة لكانت متماثلة والتالي باطل اما الملازمة فلان الجواهر متماثلة وأما بطلان التالي فلأن الاجسام مختلفة فالمقدمة الاولى لاثبات الملازمة والثانية لابطال التالي

(قوله فتكون اعراضاً) أي اذا لم يكن الاجسام جواهر مؤتلفة تكون اعراضاً مجتمعة اذ الممكن الموجود منحصر في الجوهر والعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون مركبا من الجواهر والاعراض

(قوله لانسلم ان الجوهر الخ) في شرح المقاصد هذا الجواب لا يتم على مذهب المانعين ويتم الزاما لان النظام قائل بتماثل الجواهر الفردة الاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وفيه ان بعض المعتزلة لا يقولون بتماثل الجواهر ويتم الجواب على مذهبهم وان القول بتماثل الاجسام كلها بان تكون صفات النفس بين التحيز

(قوله فلا يكون جوهرا فردا) فيه بحث لان معنى الجوهر الفرد مالا ينقسم بحسب المقدار أصلا وهو لاينافي أن يكون له أجزاء كالهيولى والصورة للجسم

[قوله ومن المعلوم أن ضم مالا يتحيز الخ) فيه بحث لان قوله أولا يكون متحيزا رفع الايجاب الكلي فيجوز أن يكون بعضها متحيزا بالذات فلا يلزم ماذكره من المحذور ويمكن أن يدفع بان المقصود ابطال مذهب النظام القائل بتركب الجوهر من محض الاعراض وانما لم يقتصر على الشق الثاني مع انه كاف في المقصود توسيعاً للدائرة فلا يضر عدم تصريحه بابطال ماذكر من الاحتمال المحض

[قوله الاول ان الجوهر الخ] هذا الوجه على تقدير تمامه لايثبت مذهبهما أعني كون الجسم محض الاعراض المجتمعة بل انما يثبت كون الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وفي قول الشارح فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض في حقائق الجواهر اشارة الى هذا

وماذكرمن اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لايدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان تكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض فى حقائق الجواهر (ولذلك) أى ولعدم دخولها فيها عندنا (قلنا) ان الاعراض لاتبقي) لمامر (والجواهرباقية لماسيأتى ولايخفي انه يمكن ان تجعل معارضة بأن يقال الاعراض غيرباقية فلا تكون داخلة في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (واعلم أنه لامحيص لمن اعترف بتجانس الجواهر) الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة وأكثر المعتزلة (عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهراً مع جملة من الاعراض)منضمة الى ذلك الجوهر اذلو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وأنه باطل بالضرورة واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهي متجانسة

والقيام بالذات وقبول الاعراض وغيرها مما يشترك فيه الاجسام وما عداها من الصفات المعللة مكابرة

(قوله الى دخول الاعراض) وتركبها منها

(قوله ان تجعل معارضة) أي دليلكما وان دل على ان الاجسام اعراض مجتمعة لكن عندنا ماينفيه وهو انه لو كانت الاجسام اعراضاً مجتمعة لكانت الاجسام غير باقية لان الاعراض غير باقية وهي أجزاء الاجسام وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ثم هذه المعارضة لاتتم على النظام على مالخصه شارح المقاصد بقوله تجدد الاجسام أيضاً فيكون الحسم عندهم الخ وما في الملخص من لزوم عدم بقاء الاجسام ضرورة ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فانما يلزم لو قيل بدخوله جملة معينة لابخصوصها بل أي جملة من الاعراض المتماثلة المتجددة كما قال الحكماء فى بقاء الهيولي بالصورة الجسمية والا فلا

[قوله معارضة بان يقال الخ] فيه ان هذه المعارضة لاتصح على مذهب النظام لان الاجسام غير باقية عنده كالاعراض ويمكن أن يقال الكلام تحقيقي لاالزامي وبقاء الاجسام ضروري فلا يضر عدم قبول الخصم وفيه مافيه

[قوله عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم] وعن عدم الفرق بين الجواهر والاعراض فى التجدد والبقاء ضرورة ان تجدد الجزء يوجب تجدد الكل فيلزم المصير الى أن القائل بعدم بقاء الاعراض هو الشيخ الاشعرى وهو لايقول بتماثل الجواهر بل الموجودات عنده حقائق مختلفة وأما الاشاعرة فهم قائلون ببقائها وأنت خبير بان هذا مخالف لما سبق في مباحث الاعراض من أن الشيخ الأشعرى ومتبعيه من محققي الاشاعرة قائلون بعدم البقاء والحق أن يختار القائل بتماثل الجواهر الافراد تماثل الاجسام وان الامتياز بينهما بامور خارجة عن حقيقتهما

قالا ولذلك اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف وأخرى بالتماثل الوجه (الثاني أنه اذا وجد الجسم) بل الجوهر (وجد الاعراض واذا انتفى) الجوهر (انتفت وبالعكس) أي اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى (قلنا التلازم) بينهما وجوداً وعدما (لايفيد الوحدة ولادخول أحدهما في الآخر) كالمتضايفين ﴿ المقصد الثالث الجسم ﴾ اما مركب من أجسام مختلفة الحقائق فلا شك ان أجزاء المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو مالا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم (البسيط)لاشك(أنه يقبل القسمة) والتجزئة بان يفرض فيه شئ غير شيء(فاما ان الاجزاء) التي يمكن فرضها (توجد) كلها (بالفعل أولا) توجد كذلك (وايا ما كان فاما متناهية أو غير متناهية فالاحتمالات) العقلية (أربعة الاول الاجزاء) التي يمكن فرضها كلها موجودة (بالفعل ومتناهية وهو مذهب) جمهور (المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التي لاتتجزى) أصلا لاقطعا لصغرها ولا كسراً لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا أيضاً وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء (اذ لو كانت الاجزاء متجزئة) أي قابلة للانقسام ولو فرضا (لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل) فلم تكن الاجزاء التى يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدر (وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل) وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجودة بالفعل (يلزمه) قولنا (كل ماليس بحاصل بالفعل) من الانقسام (فليس بممكن) فتكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه (الثاني الاجزاء) كلها (بالفعل وغير متناهية) مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت (وهو قول النظام) من المعتزلة وانكسافراطيس من الاوائل (الثالث الاجزاء) كلها (بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل

(قوله لايفيد الوحدة) بل يفيد الاثنينية لان التلازم لايكون الا بين شيئين

[قوله واذا انتفت انتفى] تمامه في غير السكون محل بحث

[قوله ولا فرضاً عقلياً] أى فرضاً مطابقاً للواقع بان يوجد فيه شئ غير شئ فى نفس الامر وان عجز الوهم عن تمييز الشيئين بناء على ان هذا التمييز معنى جزئى متفرع على الاحساس ولا احساس بهما لغاية الصغر فلا تمييز للوهم بينهما

الرابع) الاجزاء كلها (بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء) واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية أو غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا مفصل فيه أصلا الا أنه يقبل انقساما اما متناهيا أي واصلا الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى أجزاء لا تتجزى وقد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني ويقرب منه مانقل عن أفلاطون من أن الجسم بالتجزئة ينتهي الى ان ينمحق فيعود هيولى واما غير متناه لا بمعني ان تلك الانقسامات يمكن أن تخرج من القوة الى الفعل بل بمعني ان الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه الي جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ماذهب اليه المتكلمون من أنه تعالى قادر على مالا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف أمور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزها اياه فقس حال القابلية على حال الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ديمقراطيس فانه ذهب الى أن الجسم البسيط مركب من أجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لا يكون شيء منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو

(قوله الى أن ينمحق) أي ينمحي الاتصال والامتداد الذى هو حقيقة الجسم عنده فيعود أجزاء الامتداد لها قابلة للاتصال كالماء اذا جزء ثم يعاد في اناء واحد

[قوله ينتهي الى أن ينمحق فيعود هيولى] واعلم انك قد نبهت في أول الموقف على مذهبه وانه لا يقول بالهيولي المصطلحة وحينئذ فلا معنى لقوله بانمحاق الجسم وعوده هيولى الا أن يريد بالهيولي ماهو في حكم الجوهر الفرد أو نفسه كذا قيل ولك أن تقول مراده انه يعود معدوما كما ان الهيولى عنده كذلك ويشعر به لفظ الانمحاق كما عرفت معناه

(قوله فيعود هيولي) المراد ماهي المصطلح عندهم

(قوله فقس حال القابلية على حال الفاعلية) أي فليعتبرها في قابلية الجسم الى الاجزاء بحال فاعلية البارى للاشياء فان الجسم من شأنه وقوته أن ينقسم دائماً ولا ينتهى انقسامه الي حد لا يمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تنتهى الى حد لا يكون قادرا على أزيد منه

(قوله وذلك لانه اذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة الخ) لزم هذا من ترك سور الكلي فيحتمل ماذكره بخلاف المذهبين الآخرين

مذهبه ثم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذي لايتركب من أجزاء هي أجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان تكون أجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة فى أنفسها قابلة للانقسام فى الجهات كلها أو في جهتين أو فى جهة واحدة أو مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها أحد فهى احتمالات عقلية لامذاهب

﴿ المقصد الرابع في حجة ﴾ جمهور (المتكلمين) على مذهبهم (وهي نوعان * النوع الاول ان نبين أولا ان كل منقسم) أى قابل للانقسام (له أجزاء بالفعل) أى يكون جميع مايقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل (ثم نبين انها) أى تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل (متناهية) فيعلم من الاول ان أجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غيرقابلة للانقسام ومن الثانى تناهيها (أما الاول) وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل (فلوجوه) ثلاثة (الاول القابل للقسمة لو كان واحدا) فى نفسه غير منقسم بالفعل (لزم انقسام الوحدة والتالى باطل فالشرطية) أي استلزام المقدم للتالى (لانه يلزم) على ذلك التقدير (قيام الوحدة) الحقيقية (بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه

(قوله فهى احتمالات عقلية الخ) والتقسيم الحاصر للاحتمالات العقلية أن يقال الجسم اما مركب من أجسام مختلفة أوليس بمركب منها فاما أن لايكون مركبا فاما من اعراض أو جواهر اما أجسام متفقة أو سطوح أو أجزاء لاتجزى فهذه هي الاحتمالات بعضها مذاهب وبعضها لا

(قوله وانقسام المحل الخ) الانقسام الى أجزاء غير متناهية فى الوضع لايوجب انقسام شئ منها انقسام الآخر سواء كانت الاجزاء خارجية كالهيولى والصورة أو عقلية كالجنس والفصل والى أجزاء متباينة في الوضع وتسمى مقدارية انقسام المحل بالاتفاق ضرورة ان الاجزاء المتباينة فىالوضع بان يشارالى كل واحد منها أين هو من صاحبه فيالحال يستلزم تباينها في المحل وأما انقسام المحل الى الاجزاءالمتباينة فهو موجب لانقسام الحال الى تلك الاجزاء اختلفوا فيه فمنهم من قال بالاستلزام وادعى الامام فىالملخص البداهة فيه واستدل عليهالبعض بما في المتن وتفصيله ان الحال في المحل المنقسم اما أن يكون بتمامه حاصلافى كل جزء منه وهو باطل أوفى بعض الاجزاء وهو خلاف المفروض أو بعضه وهو الانقسام أولايكون شئ من أجزائه فلا حلول أصلا والشبهة انما هو فى بطلان هذا القسم فانه يجوز أن يكون حالا في شئ من أجزائه وقال بعضهم الحلول فى التقسيم ان كان من حيث ذاته يوجب انقسام الحال انقسام المحلوان كان لامن حيث ذاته بل من حيث انه غير منقسم فلا وصول للاطراف والاضافات من هذا القبيلوسموا حالا سريانيا

(قوله فهذه احتمالات سبعة) الثلاثة الأول منها ظاهرة والاربعة الأخيرة منها هي التى ذكرها بقوله أو مختلطة منها وهي الحاصلة من اختلاط الاثنين من الثلاثة أومن اختلاط مجموعها وقوله الا أن الستة منها لم يذهب اليها أحد فأما الاحتمال الاول منها فهو مذهب خامس ذهب اليه ديمقراطيس كما مر آنفاً

ضرورة ان الحال في أحد الجزئين غير الحال)في الجزء (الآخر والاستثنائية) أي بطلان التالي (بينة اذ لا معني للوحدة الا كونها لا تنقسم) يعني ان وحدة الشئ عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة وجودية سارية في محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة * الوجه (الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا) في نفسه متصلا في حد ذاته (كان التفريق) الوارد على ذلك القابل (اعداما له) وايجادا لغيره (والتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق حينئذ اعدام لهوية) هي متصلة في حد ذاتها (واحداث لهويتين) منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما واحداثا (فان من المحال ان الشيء المعين يكون تارة هوية) واحدة لا انفصال فيها أصلا (وتارة هويتين) متفاصلتين (وأما بطلان اللازم فلانه)أي اللازم (يوجب ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين آخرين وبديهة العقل

(عبد الحكيم)

(قوله صفة وجودية سارية الخ) في شرح المقاصد وأجيب بالوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض التي تنقسم بانقسام المحل فعلى هذا مافي الشرح في الحقيقة جوابان منع الوجودية ومنع السراية لكن التحقيق بان كونها وجودية يستلزم كونها سارية فهي صفة معللة وذلك لانها اذا كانت موجودة في الخارج كان قيامها في الخارج بالمحل الموجود في الخارج فهو منقسم فيلزم انقسامها اما اذا كانت اعتبارية كان قيامها في الذهن بمجموع المحل من حيث انه مجموع اما اذا لم يعتبره العقل زالت عنه الوحدة ولم يلزم انقسامها وبهذا اندفع مافي الشرح الجديد بان البديهة لا تفرق بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فلما جاء في الاعتباري شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارج أيضاً ذلك وانما قلنا اندفع لان الامور الاعتبارية عارضة للمجموع من حيث المجموع فاذا زالت الحيثية زالت تلك الامور الاعتبارية بخلاف الامور الموجودة فانها عارضة من حيث ذاته المنقسمة لا باعتبار حيثية الاجتماع

(قوله وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير الخ) أي على تقدير كون التفريق اعداما لهوية اتصالية واحدا واحداثا لهويتين وكلما كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداثا لغيره فهو اشارة الى كبرى القياس المطوية المدلول عليها بقوله فان من المحال الخ وتقريره ان التفريق على تقدير كون الجسم متصلا في نفسه اعداما لهوية اتصالية واحداث للهويتين وكلما كان كذلك اعداما لما ورد عليه واحداثا لغيره لان من المحال الخ ولا يخفى ما فيه عن البعد والتكلف والاظهر ان يقال واذا كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداثا لغيره

تنفيه) وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة * الوجه (الثالث ان مقاطع الاجزاء) في الامر القابل للانقسام اليها (متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس) وغيرهما من الاجزاء (بالغا ما بلغ) فان مقاطعها متمايزة باسرها (وذلك) أى تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها (يوجب التمايز) في تلك الاجزاء (بالفعل) اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم تختلف بتلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بان مفهومات المقاطع أوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا (واما الثانى) وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية (فلوجوه) ثلاثة ايضا (الاول لو كانت المسافة) المتناهية المقدار (مركبة من اجزاء غير متناهية) موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام (لامتنع قطعها في زمان متناه) اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه (ولم يلحق السريع البطيء) اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك

(قوله وقد أجيب بانه استبعاد الخ) والتحقيق انه ان أريد الجزء المانع للاتصال فلا شك في انعدامه كما اذا كان التركيب من الاجزاء بالفعل وان أريد بالجزء المانع التركيب وان أريد نفس الماء فهو يجتمع مع الاتصال والتفريق فقوله وأجيب الخ أى لا نسلم ان المقاطع متمايزة فى الخارج بل تمايزها فى الذهن بعد فرض القسمة

(قوله وأجيب عنه بأن مفهومات المقاطع الخ) وقد يجاب أيضاً بأن الانقسامات عندهم متناهية وهو يستلزم تناهي الاقسام فما لا نهاية له لا يتصور له نصف أو ثلث أو ربع أو غيرها ورد بأنه انما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب الكمية المتصلة أو المنفصلة واما فيما هو متناه المقدار لكنه قابل الانقسامات غير متناهية فلا وانما يمتنع ان لو كان هناك أقسام بالفعل غير متناهية بالعدد وليس كذلك اذ معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية كما مر آنفاً انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل بل انه من شأنه وقوته أن ينقسم دائماً ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بالمعنى المذكور آنفاً

(قوله الاول لو كانت المسافة) هذا الوجه على تقدير تمامه يدل على امتناع تركب الجسم من أجزاء غير متناهية ولو في جهة واحدة فقط من الجهات الثلاث فتدبر

(قوله ولم يلحق السريع البطيء) وانما لم يقل ولم يلحق المتحرك الساكن مع ان الواقع انه لم يلحق متحرك ساكناً أصلا فضلا عن أن يلحق ذلك المتحرك متحركا آخر وان كان بطيئاً وذلك لان المقصود

المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا (وبطلان اللازم) وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطيء (دليل بطلان الملزوم) وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ويحكى ان العلاف لما أورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض أجزائها دون بعض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من أجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على أجزاء غير متناهية فيتقابل أجزاء المسافة والزمان مما فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذى لا يتجزأ وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدرى فانه لما وقف على أدلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها أذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهي لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهي حاصلة

(قوله وهو كون تلك المسافة الخ) فان قيل بطلان اللازم المذكور انما يستلزم بطلان تركب المسافة من أجزاء غير متناهية وكل مسافة متركبة من أجزاء غير متناهية قلت تناهي الاجزاء في الامتدادات الثلاثة يستلزم تناهي الشكل بناء على ان الاجزاء التي وسط المسافة المتناهية للاجزاء التي في الامتدادات الثلاثة المتصلة بعضها ببعض لا يزيد عليها في العدد انه لا يجوز ان يتصل بجزء واحد جزآن أو نقول المراد كون المسافة من حيث هي مسافة أي من حيث وقع فيها الحركة متناهية والنظام يقول بعدم التناهي بالفعل في كل امتدادات غير متناهية اذ لو تناهت في امتداد بناء على ان جميع الانقسامات الممكنة عنده حاصلة بالفعل والانقسامات في كل امتداد غير متناهية اذ لو تناهت في امتداد لزم الجزء وما في حكمه

(قوله ولا حاجة له) أى للنظام الي هذه المكابرة وهي القول بالطفرة ومما يدل على كونه مكابرة انما هذا القلم فيحصل خط السواد من غيران يبقى في خلاله أجزاء بيض وليس كذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض في السود بحيث لا امتياز في الحس لان الاجزاء مصلقون عنها كثيرا بل لا نسبة لها الاجزاء بالسواد لكونها غير متناهية

ههنا هو ايراد لازم آخر باطل فلو قال لم يلحق المتحرك الساكن لكان هذا اللازم مندرجا في اللازم الاول فلم يحصل المقصود هذا خلف

(قوله كذلك الزمان المتناهي مشتمل على أجزاء غير متناهية) هذا مع القول بتناهي الآنات المتجددة مكابرة أيضاً فان بداهة العقل يقتضى عدم تناهي الزمان المركب من الآنات الغير المتناهية المتتالية في التحقيق كما لايخفى

في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فتكون أجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثمة نقل عنه انه لما عيره مثبتو الجزء على القول بالطفرة أجاب بأنها ليست أبعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحي فالتزمتموه * الوجه (الثانى انه) أى الجسم الذي نحن بصدده متناه بالحجم والمقدار فهو (محصور بين الطرفين) المحيطين به وكذا أجزاؤه محصورة بينهما (وانحصار مالا يتناهى بين الحاصرين محال) فاستحال ان تكون أجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما تشهد البديهة ببطلانه الوجه (الثالث ان التأليف) هو ضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى بعض (لا بد ان يفيد زيادة حجم والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء) وان كانت غير متناهية (حجم) أصلا (والمفروض خلافه) لان الجسم له حجم ممتد في الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تأليف أجزائه بعضها الي بعض (واذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من أجزاء متناهية فى جميع الجهات فيحصل حجم في

(عبد الحكيم)

(قوله ومن ثمة) أي ومن أجل انه غير مقترن بالجزء أجاب بمنع الجزء بهذا الجواب فان قوله لزمكم يدل على انه غير مقترن والا لزمه أيضاً

(قوله وكذا أجزاء الخ) ان أريد انحصارها مقدارا فمسلم وان أراد انحصارها عددا ففيه النزاع

(قوله الا ان يلتزم التداخل) لا ينفعه لانه يلزم تناهى الاجزاء المتناهية فى الوضع لانه يقول ان جميع الانقسامات الممكنة الى الاجزاء المقدارية حاصلة بالفعل

(قوله مما يشهد الخ) أي مداخل له حجم أو مقدار فيما له حجم أو مقدار شبهة البديهة ببطلانه لانه يستلزم بطلان الحكم البديهى الاولى وهو كون الكل المقدارى أعظم من جزئه المقدارى

(قوله وان كانت غير متناهية الخ) له ان يقول قياس غير المتناهي باطل فالاجزاء المتداخلة اذا كانت متناهية لا يفيد التأليف زيادة في الحجم واذا كانت غير متناهية يفيدها لعدم انقطاع التداخل فلا يمكن ان يقال جميع الاجزاء المتداخلة ليس حجما زائدا على حجم الواحد اذ لا جميع

الجهات) كلها (وهو الجسم) وتوضيحه ان كل عـدد سواء كان متناهيا أو غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية أي غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعا والمنقسم بالفعل عـدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد أصلا فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان أجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها آحادا متناهية فاذا أخـذت تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من أجزاء متناهية (فليس كل جسم مركبا من أجزاء لا تتناهي) فبطل الكلية التى ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في الاجسام المخلوقـة قلت ماذكرناه تصوير له مع كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام اذلا بد ان ينضم فيها أجزاء متناهية بعضها الى بعض (ثم) اذا شئنا ان نبطل قوله بالكلية (نقول وهذا الجسم له حجم متناه وأجزاء متناهية والجسم الذى فيه البحث ماله حجم متناه) لتناهى الابعاد(وأجزاء غير متناهية)على زعمه(ولا شك ان بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم) لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه (فتكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الي الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى

(عبد الحكيم)

(قوله وتوضيحه الخ) المقصود منه دفع ماقيل ان النظام لايقول بوجود الجزء على الانفراد وانما يكون فى ضمن الجسم وحاصـل الدفع انه لابد من وجود الواحد في تلك الكثرة التى ركب الجسم فاذا أخذ الآحاد المتناهية واعتبر انضمام بعضها ببعض حصل الجسم المتناهي الاجزاء فى ضمن ذلك الجسم المتناهى مع كونه موجودا في ضمن الاجسام المخلوقة لاصنع له فهو أيضاً جسم مخلوق الا انه مخلوق فى ضمنها

(قوله أى غير منقسمة الخ) لابمعنى لايمكن انقسامه فان وجوده غير لازم فى العدد اذ اللازم وجود مايتقوم به العدد وهو الواحد بالفعل

(قوله لان حجم المؤلف الخ) اندفع بهذا ماقيل ان ازدياد الحجم بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز أن يكون نسبة الجسمين من النسب التى يوجد فى المقادير دون الاعداد فلا يوجـد مثلها فى الآحاد لان نسبتها عددية وخلاصة الدفع انه ليس حجم المؤلف على تقدير التركيب من الاجزاء ليس الا مجموع احجام الاجزاء المؤلفة لاتغاير الا بالاعتبار فلابد أن تكون النسـبة في المقـدار أى فى العظم والصغر كنسبة أجزائهما وما ذكرتم انما يتم اذا كان العظم والصغر غير تابع لكثرة الاجزاآت وقلتها وذلك مبني على نفى الاجزاء واثبات الهيولى والصورة

الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلف) فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من أجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك أيضاً سوى تجويز التداخل اذ لا يجب حينئذ أن تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحداً قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف على حد لا تتجاوزه لان الجسم ليس حينئذ مشتملا على أجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها الى الفعل كما مر ﴿ النوع الثاني ﴾ من حجة جمهور المتكلمين على ماذهبوا اليه (أن نبين تركب الجسم منها) أى من الاجزاء التى لا تتجزأ (ابتداء) أى من غير استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر أو معلوم مما مر آنفا (وهو وجوه) سبعة ﴿ الاول النقطة ﴾ وهي ذات وضع لا تنقسم (موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان) يعني أنه لا شبهة في ان الاجسام موجودة وانها تماس بامور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون العمق والا لزم التداخل بين المنقسمين في العمق أو كون التماس بجزئين منهما لا بهما فينتقل الكلام الى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهى الى مالا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين يتماسان على أمر منقسم في الطول دون العرض والا لزم أحد الامرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده أيضاً ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر ذي وضع

(قوله ولا مهرب له الخ) تجويز التداخل لا ينفعه لما عرفت من أن الكلام فى الاجزاء المتباينة فى الوضع وانها متباينة وغير متناهية

(قوله وتماس الموجودين بالمعدوم الخ) لان التماس على مافى الشفاء كون الشيئين بحيث يكون طرفاهما معا فى الوضع أى فى قبول الاشارة الحسية ولا شك أن المعدوم لا يقبل الاشارة الحسية

(قوله لكنه باطل كما عرفت) أى من قوله لكنه مما يشهد البديهة ببطلانه

(قوله بل بالقوة التى يستحيل خروجها بكليتها الي الفعل كما مر) أي فى المقصد الثالث من قوله اما متناهياً أى واصلا الي حد يقف عنده ولا يمكن مجاوزته اياه واما غير متناه لا بمعنى ان تلك الانقسامات الخ

(قوله وأما كون تلك الاقسام متناهية فهو ظاهر) يعنى انه لا بد منه في هذا النوع الا انه تركه لظهوره أو لكونه معلوما

لا ينقسم أصلا وهو النقطة (وأيضاً فانها) أى النقطة (طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود) فتكون النقطة موجودة (ثم انها لا تنقسم) أصلا (قلنا فى الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهراً فهو المطلوب) لان ذلك الجوهر الذى لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم (والا) أى وان لم يكن جوهراً بل عرضا (لكان له محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا) وذلك المحل ان كان جوهراً فذاك وان كان عرضا كان له محل آخر (ولا يتسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك) أى غير منقسم (وهو الجزء الذى لا يتجزأ) وقد وقع جزأ للجسم ثم اذا أخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجاوراً له وهكذا ظهر ان أجزاءه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد أجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار فى محله فى جهة واحدة فينقسم فى هذه الجهة فقط والسطح سار فى جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها * الوجه ﴿ الثانى الحركة موجودة ﴾ بالضرورة (وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة منها موجودة والا لم يوجد الماضى) منها (ولا المستقبل لان الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ماسيحضر ﴾ ولاشك ان الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضيا

[قوله وطرف الموجود موجود] لانه اما جوهرا وعرض قائم به

(قوله بل الاطراف الخ) كلة بل لترقى بيان فائدة زائدة على المقصود لا للاضراب

(قوله ولا شك الخ) ههنا تقريران الاول ماذكره المصنف رحمه الله وهو انه لو لم يوجد الحاضرة لم توجد الحركة أصلا لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ماسيحضر فوجودها ليس الا بالحضور فاذا لم تكن الحاضرة موجودة لم يكونا موجودتين وثانيهما انه لو لم تكن الحاضرة موجودة لم تكن الحركة موجودة أصلا لان الماضى والمستقبل معدومان لان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد أصلا وهذا التقرير لا يحتاج الي أخذ ماذكره المصنف من أن الماضي كان حاضرا والمستقبل ماسيحضر كما ان تقرير المصنف لا يحتاج الى أخذان الماضى والمستقبل معدومان والشارح رحمه الله جمع بين المقدمتين لزيادة

(قوله وقد أجابوا عن ذلك) أى الحكماء فانهم يزعمون ان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله سريانياً كالبياض فى الجسم

(قوله غير سار في محله) اذ النقطة مثلا عارضة للخط من حيث انتهائه فى جهة لا من حيث هو هو فلا يلزم من انقسامه انقسامها وقس عليها الخط بالنسبة الى السطح والسطح بالنسبة الى الجسم التعليمى

ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شيء منهما قطعافلا وجود للحركة أصلا وهو باطل بالضرورة فوجب ان تكون الحاضرة منها موجودة (وانها لا تنقسم) بوجه ولوفرضا (والا لكان بعض أجزائها) المفروضة (قبل وبعضها بعد لانها) أي الحركة (غير قار الذات ضرورة) فاذا فرض فيها جزآن امتنع ان يكونا مجتمعين (فلا يكون كلها حاضراً) بل بعضها (هذا خلف) لان المقدر خلافه (وكذا جميع أجزائها) غير قابلة للانقسام (اذ مامن جزء) من أجزائها (الا وكان حاضراً حينا مافثبت ان الحركة مركبة من أجزاء لاتتجزأ فكذا المسافة) التي هي الجسم مركبة منها أيضاً (لانطباقها) أي انطباق الحركة (عليها) بحيث اذا فرض في احديهما جزء يفرض بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت أجزاء الحركة غيرقابلة للانقسام كانت أجزاءالمسافة كذلك (أو نقول) يجب ان تكون أجزاء المسافة غير منقسمة (لانه لو انقسمت المسافة) التي يقع عليها جزء من أجزاء الحركة (لانقسمت الحركة عليها) أعني ذلك الجزء من الحركة (فان الحركة الى نصفها) أي نصف المسافة (نصف الحركة اليها) قال الامام الرازي هذا أقوى ما احتج به مثبتو الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها أصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود

الايضاح والجواب عن هذه الحجة ظاهر لان الحركة متصلة في نفسها اذا قسمها الوهم باعتبار الزمان حصل فيه جزآن كل منهما واقع في زمانه والآن الحاضر الحد المشترك بين ذينك الزمانين يمنع وقوع الحركة فيه فالقول بكون الحركة منقسمة الى الحاضرة والمستقبلة وان عدم وجودها في الحاضر يستلزم عدمها مطلقاً وان الماضي كان حاضرا والمستقبل لم يوجد فانه لايلزم من عدمها في الحال عدمها مطلقاً فانهما موجودان في زمانهما

(قوله أو نقول الخ) فالاول كان اثباتا لتركب المسافة من أجزاء لاتتجزى بطريق الاستقامة وهذا اثبات له بطريق الخلف

(قوله لاوجود له أصلا كما مر) أي في المقصد الثاني من مباحث الاين على رأى الحكماء وفي مباحث الزمان أيضاً على أن الشارح صرح هناك بأن الحكماء لايثبتون الحاضر من الزمان بل الحاضر عندهم هو الزمان الموهوم الذى هو قدر مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على المطلوب ليس جزءا من الزمان أصلا الخ فليرجع اليها ليطلع على فوائد جمة وعوائد كثيرة

المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من أجزاء لا تجزأ ثم يرتسم من هذه الحركة
الموجودة في الخارج أمر ممتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى أجزاء لا تقف
على حد لا يقبل الانقسام *الوجه (الثالث برهن اقليدس) في الشكل الخامس عشر من
المقالة الثالثة من كتاب الاصول (على وجود زاوية هي أصغر الزوايا وهي ما تحصل من
مماسة خط مستقيم) لمحيط دائرة نهي (لا تنقسم) اذ لو انقسمت لم تكن أصغر الزوايا
(ولا تتصور) الزاوية التي لا تنقسم (الا باثبات الجزء) لان تلك الزاوية ان كانت جوهراً
كانت جزأ وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن
في كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها أصغر من كل زاوية
حادة مستقيمة الخطين لا انها أصغر من جميع الحواد (الوجه الرابع نفرض كرة) حقيقية
(تماس سطحاً مستويا) حقيقيا (لامكان الكرة والسطح) المذكورين (وتماسهما ضرورة على)
تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم (فما به المماسة) بينهما (لا ينقسم والا فاما) ان ينقسم

(قوله لانها أصغر الخ) فهي قابلة للقسمة الى غير النهاية ويحصل بالقسمة زاوية بين محيط الدائرة والخط المستقيم أصغر منها

(قوله لامكان الخ) في الشفاء لا يدرى هل يمكن انه يوجد كرة على السطح بهذه الصفة في الوجود أو هو في التوهم فقط على نحو ماعليه التعاليمات فلا يدرى انه ان كان في الوجود هل يصح مدحرجة أولا عليه انتهى ولا خفاء في ان منع امكان وجود الكرة والسطح مكابرة لان الشكل الطبيعي للبسيط الكرة بل واقعة لان الافلاك عندهم كرات حقيقية كذا وجود السطح المستوى لانه لاشك في وجود السطح فان كان مستويا فهو المطلوب وان كان ذوات زوايا فلا بد من الانتهاء اليه لامتناع اشتماله على السطوح وزوايا غير متناهية وقد مر ذلك في بحث الخلاء

(قوله هو انه الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة) الحدبة بالنقاط الثلاث وذكر في الصحاح ان الحدب ما ارتفع من الارض والحدبة التي في الظهر يعني انا نفرض دائرة يماس حدبتها خطاً مستقيما بنقطة في وسط هذا الخط فيحدث هناك زاويتان حادتان ولا شك أن كل واحدة منهما تكون أصغر من كل حادة مستقيمة الضلعين اذا فرض تساويهما في الضلعين والوتر جميعاً وقوله لانها أصغر من جميع الحواد اذ لاشك ان الحادة الحادثة من حدبة الدائرة الكبري مع الخط المستقيم أصغر من الحادة الحادثة من حدبة الدائرة الصغري مع ذلك الخط المستقيم أيضاً فان أحد ضلعي الحادة الاولي يكون بين ضلعي الحادة الثانية فيكون وتر الثانية أطول من وتر الاولى كما يشهد به التخييل الصحيح

(قوله لانها أصغر من جميع الحواد) كما يظهر من أطراف المتممات وانها أيضاً متفاوتة

(في جهة) واحدة (فهو خط أو) في (أكثر) يعني في جهتين (فهو سطح ولا نطباقه) أي ولا انطباق ما به المماسة من الكرة (على السطح المستوى فهو مستو) سواء كان خطا أو سطحا (فلا تكون الكرة) المفروضة (كرة) حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم أو سطح مستو بالضرورة (هذا خلف) فتعين ان يكون ما به المماسة فيهما أمرا غير منقسم (ثم نفرض تدحرجها على السطح) المستوي (بحيث تماسه بجميع أجزائها فتكون جميع الاجزاء) من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح (غير منقسمة) وكذا الحال في الاجزاء التي في أعماقها (وهو المطلوب) وأجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة أخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين أمرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما بكليتهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي يقع بها التماس بينها فلا يكون محيط الكرة

(قوله وأجاب ابن سينا الخ) نسب اليه ماهو بريء منه فانه قال في الشفاء ليس يلزم أن تكون الكرة مماسة للسطح في أي حال كان النقطة لاغير بل يكون في حال الثبات والسكون كذلك فاذا تحركت باسط بالخط في زمان الحركة ولم يكن البتة وقته بالفعل يماس فيه بالنقطة الا في الوهم وذلك لايتوهم الا مع توهم الآن والآن لاوجود له بالفعل انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب تام لا ورود عليه الاعتراض الآتي

(قوله ثم ان النقطة الخ) لاحاجة الى هذه المقدمات لانه اذا ثبت أن المماسة بالنقطة الاخري انما هي بعد الحركة المنطبقة على الزمان والمسافة لم يلزم تتالى النقطتين اللهم الا أن يقال هذا اثبات لعدم التتالي بطريق آخر فكأنه قال ثم نقول بعد الاغماض عن كون المماسة بالنقطة الاخرى بعد الحركة ان النقطة الخ ومع ذلك يرد عليه ان اتصال النقطتين لايستلزم وجود الخط بينهما فانهما متتاليان لان المتتاليان على مافي الشفاء هما اللذان ليس بينهما شيء من جنسهما وليستا بمتصلتين لان المتصل يقال للمقدار اذا اتحد طرفه وطرف غيره ولاحد الجسمين المتلازمين في الحركة ولا يقبل القسمة في ذاته بحيث يحصل بين القسمين حد مشترك وجميع هذه المعاني منتف ههنا وان أردت بالاتصال سوي المعاني الثلاثة المصطلحة فبينه حتى ينظر في انتفائه في هاتين النقطتين وان انتفاءه يستلزم وجود الخط بينهما

(قوله والا كانت منطبقة عليها) أى والا كان وضعها واحدا بحيث لايتمايز ان في الاشارة الحسية أصلا
(قوله فلا بد أن يكون بين النقطتين خط) ويكون هذا الخط مستقيما ان كانت النقطتان على السطح المستوي وخطا مستديرا ان كانت النقطتان على الكرة

ولا السطح المستوي مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا تحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد الحركة فى حال الحركة لا بد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتى التماس واسطة فيلزم تتالى النقط لانا نقول المماسة على النقطة الاولي وان كانت حاصلة في

(قوله فعلى ماذكرت لاتحصل الخ) الصواب من انه يحصل المماسة لانه المذكور سابقا وليس بمترتب عليه

(قوله كانت الكرة ساكنة) لعدم التغير من الحالة الاولى حال كونها متحركة لان المفروض ان حال الحركة خلاف المقدر لان المقدر أن المماسة على النقطة الثانية

(قوله ننقل الكلام الخ) لانها أيضاً بعد الحركة فى حال الحركة تكون المماسة على نقطة أخرى يتوسط بين الاولى والمتوسط الاولي وهلم جرا حتى يلزم وجود مماسات ونقاط غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرين بل نقول جميع هذه المماسات الغير المتناهية حاصلة بعد الحركة فى حال الحركة لابد من مماسة أخرى فلم يكن الجميع جميعاً

(قوله المماسة على النقطة الاولى الخ) منع للملازمة المستفادة من قوله فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة يعنى لانسلم لزوم كونها ساكنة حال كونها متحركة لان مماسة الكرة على النقطة المعينة من السطح الحادثة لكونها غير منقسم باقية فى زمان حركة الدحرجة الى أن تحصل المماسة على النقطة المعينة الاخرى من السطح لان الكرة متحركة على نفسها فيتبدل نقاطها مع بقاء المماسة بالنقطة الاولى من السطح واذا وصل الى النقطة الثانية من السطح حصل مماسة أخرى باقية مع حركة الكرة على نفسها الى ان يحصل النقطة الثالثة من السطح وهكذا وفيه بحث اما أولا فلان

(قوله لانا نقول المماسة الخ) هذا اختيار للشق الاول ومنع الملازمة قوله كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وقوله لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة ولعل السر فى ذلك هو ان حركة الكرة المذكورة على السطح المذكور كانت مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة معا فباعتبار الحركة المستديرة يتصور ان تبقى المسامتة على نقطة واحدة من السطح زمانا وباعتبار الحركة المستقيمة يتصور ان تزول تلك المسامتة بحيث لا تبقى هناك هذا ولكن بقى أن يقال انك قد أقررت انه لابد أن يكون بين النقطتين خط فحركة الكرة علي هذا الخط اما أن يكون لابالمماسة وهو باطل لانه خلاف المفروض واما ان يكون بالمماسة وهذه المماسة لايتصور أن تكون على النقطة الاولى أو على النقطة الثانية اذ المفروض هو أن يكون الحركة على الخط فيما بين النقطتين فتعين أن المماسة كانت على نقطة متوسطة بينهما فحينئذ يلزم ماذكر من انه خلاف المفروض وانه ينقل الكلام الي تلك المتوسطة فتأمل

آن لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة الاخرى في آن حصول هذه المماسة الثانية تزول المماسة الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل فى آن أو تبقى زمانا ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالى النقط والآنات *الوجه (الخامس نفرض خطاً قائماً على خط ويمر) الخط الاول (عليه) أي على الخط الثانى (فانه يماس) الخط المار (فى مروره جميع أجزاء ذلك) الخط المرور عليه أو المماسة) بينهما (انما تكون بنقطة) لان المماس من الخط القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة وممسوس النقطة لايكون الانقطة (فالخط المرور عليه مركب من نقط) متتالية (و) كذلك (السطح) مركب (من خطوط) متلاقية (والجسم) مركب (من سطوح) مجتمعة (وهو المطلوب) ويتجه عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات فلا بد ان يكون منقسما فى جميع الجهات كما سيأتى فالسطح والخط والنقطة لاتكون

الدحرجة حركة مركبة من مستقيمة ومن وضعية والمماسة على النقطة الاولى باقية بالقياس الي الحركة الوضعية واما بالقياس الى الحركة المستقيمة التي وقعت على السطح فكلا والسائل انما أورد السؤال باعتبار هذه الحركة وقال انه لو كانت المماسة على النقطة الاولى باقية بالقياس الي هذه الحركة كانت الكرة ساكنة بالقياس الى هذه الحركة والمفروض تحركها بهذه الحركة وأما ثانياً فلأنه لو قرر السؤال هكذا ان المماسة بالنقطة المعينة على الاخرى لاتحصل الا بعد الحركة ففى حال الحركة لابد أن تكون الكرة ساكنة وان كانت النقطة الاولى من الكرة علي النقطة الاولى من السطح كانت الكرة ساكنة وان كانت بنقطة أخرى على نقطة أخرى متوسطين بين النقطتين الاوليين والاخريين لزم خلاف المفروض لم يتجه أن يقال المماسة الاولى باقية الي حصول المماسة الثانية فانها وقد تقررت يتبدل النقطة الاولى من الكرة فالحق مااستفيد من الشفاء أن المماسة حال على الحركة على الخط وليس فيها مماسة على النقطة الكرة فرض الآن وما قاله الامام من انه لو ماست الكرة السطح بالخط لوجب أن ينطبق من الكرة خط على ماخطه من ذلك السطح فيكون ذلك الخط مستقيما لان المنطبق على المستقيم مستقيم فتكون الكرة متصلة فمدفوع بان استقامة الخط فى الكرة انما يلزم لو كان انطباقه على خط السطح دفعياً وأما اذا كان تدريجياً علي ماهو اللازم ههنا فانما يلزم وجود الخط المستدير فى الكرة والآخر فيه (قوله ويتجه عليه الخ) وهكذا يتجه عليه ان الحركة متصلة منطبقة على المسافة المتصلة ليس فيها النقطة بالفعل الا بعد فرض الآن في الزمان فتبين ان كل نقطتين مفروضتين خط كما ان بين كل آنين زمان وبين كل جزئين حصول فى حد

(قوله فلا بد وأن يكون منقسما في جميع الجهات كما سيأتي) أي فى أول مقصد يليه

الأعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضي على آخر مثله * الوجه (السادس لولا انتهاء الاجسام الى أجزاء لاتتجزى لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فتكون أجزاؤهما الممكنة سواء) لان أجزاء كل واحدة منهما غير متناهية حينئذ (وهو بديهي البطلان) ويرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذى عرفت الا أن مقادير أجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة * الوجه (السابع لولا الجزء) وانتهاء تقسيم الجسم اليه (لكان يمكن ان تقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية فتغمر) تلك الصفائح (وجه الارض) وتستر وجوه السموات (وتفضل عليها بما لا يتناهى وأنه ضروري البطلان) ورد هذا بما عرفت من معنى لاتناهي الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجوداً بل فرضا أيضاً قال المصنف (وبعض ذلك) الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم منه (وان كان يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمنصف اقناع) وطمأنينة باطن فارجع أنت الى انصافك في الاجوبة التي مر ذكرها * المقصد الخامس * حجة الحكماء على ان الجسم) البسيط (واحد متصل)في نفسه (قابل للقسمة الى غير النهاية لا أنه مركب) أي وليس بمركب من أجزاء لاتتجزي (أنواع) أربعة *(النوع الاول

(قوله الوجه السادس الخ) يعني هذا الوجه السابع أخذ ماهو بالقوة بالفعل والجواب الفرق بينهما

(قوله فارجع الخ) في شرح المقاصد ان حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهريهما ضروري انتهي وقد عرفت هذا الحديث بما لامزيد عليه والانصاف ان هذه الوجوه غير مفيدة للظن فضلا عن الطمأنينة

(قوله اي وليس بمركب) أشار الى أن قوله انه مركب ليس معطوفا على قوله انه واحد كما هو الظاهر فيختل المعنى بل هو معطوف على قوله واحد

(قوله بالمعني الذى عرفت) أي آخر المقصد الثالث بمعنى ان الجسم من شأنه أن يقبل الانقسام دائما الخ وقد ذكرناه مرارا الا أن مقادير أجزاء الخردلة فلا استحالة يعني أن اللازم الاستواء في عدد الاجزاء بأن يكون أجزاء كل منهما غير متناهية ولا استحالة فيه والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم ولا عبرة بما يقال من أن الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة أن تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى أن ما يكون مقداره أعظم يكون أجزاؤه أكثر فما لايكون أجزاؤه أكثر لايكون مقداره أعظم

(قوله فارجع أنت الى انصافك في الاجوبة الق الخ) اشارة انه يمكن الجواب من جميعها لا عن بعضها

مايتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان * الاول كل متحيز) بالذات (يمينه غير يساره ضرورة) وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب أن يكون منقسما فى جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذى لايتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست بمتحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها * الوجه (الثانى انا اذا ركبنا صفحة من أجزاء لاتتجزي ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضئ) من تلك الصفحة (أى) الوجه (الذي الى الشمس غير) الوجه (المظلم أي الذى الينا وهذا أيضاً ضروري) فوجب أن تكون تلك الاجزاء منقسمة وقد أجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز أن يكون لشئ واحد غير منقسم فى ذاته أطراف هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا ان كانا جوهرين فهما جزآن للذى فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين في محل واحد بحيث تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ماحاذي منه يمينه عين ماحاذي منه يساره وهو بديهى البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متمايزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضا اذ

(قوله كل متحيز بالذات يمينه غير يساره) يعني ان ماحاذي منه لجهة اليمين غير ماحاذى منه لجهة اليسار والجواب ان هذا حكم وهمي من قياس غير المنقسم على المنقسم فانه لعدم انقسامه محاذ بنفسه لكل واحد من الجهات الست فله محاذيات متعددة باعتبار تعدد مايحاذى به من الجهات وهذه المحاذاة نقطة لمركز نقاطه محيطة بالدائرة فانها محاذية بنفسها لكل واحد منها وتحقيقه ان المحاذاة من الامور الاعتبارية التى ينتزعها الوهم من الشئ بالقياس الي الامور الواقعة منها وضع مخصوص ويكفى لاعتباره تعدد أحد الطرفين ولا يحتاج الى تعدد كل واحد منهما كالابوة المتعددة باعتبار تعدد الابناء من غير تعدد في ذات الاب نعم لو كانت المحاذاة عرضاً قائماً بالمحل فلا بد للمحاذتين من محلين فيلزم الانقسام وهذا الجواب مطرد فى الاستدلال بنوع المحاذاة

(قوله واما ان يكونا الخ) بقى ههنا احتمال وهو ان يكونا حالين فى محل واحد لكن لايتحدان فى الاشارة كالنقطتين الحالتين في الخط على زعمهم فالاوجه أن يقال ان كانا فى محل واحد بحيث يتحدان فى الاشارة كان ماحاذي يمينه عين ماحاذي يساره وان لم يتحدا في الاشارة الحسية يلزم انقسام المحل ولو وهما يتبع الاشارة الى الحالين

فقط بحيث يحتجب الاقناع بوجه الاقناع وبالجملة الادلة المذكورة في النوعين لاثبات الجزء مردود لا يفيد الظن والقدر المشترك انما يفيده اذا أفاد كل منهما الظن وقد عرفت الامر

يمكن حينئذ أن يفرض فيه شيء غير شيء كما تشهد به البديهة (النوع الثاني مايتعلق بالمماسة وهو) أيضاً (وجهان الاول لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزى فليست) تلك الاجزاء أجزاء (لا تتجزى هذا خلف) لكونه اجتماعا للنقيضين (بيانه) أنه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من أن تكون مجتمعة مترتبة متلاصقة والا لم يكن هناك تركب حقيقة وحينئذ فلاشك (ان الواقع) من تلك الاجزاء (في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فما به يماس) الوسط (أحد الطرفين غير مابه يماس) الطرف (الآخر) اذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك (فينقسم) الجزء الوسط مع كونه غير منقسم (لايقال لانسلم ذلك) أي حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه (لجواز التداخل) بين تلك الاجزاء (لانا نقول بطلانه ضروري) فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع أن يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما (وان سلم) جواز التداخل (جدلا فيكون حيزهما) أي حيز المتداخلين (واحداً) ولا يزداد بانضمام أحدهما الى الآخر مقدار (وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس) وغيرهما من الاجزاء (بالغا مابلغ فلا يكون ثمة ترتيب) بين الاجزاء (ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تأليفها حجم) زائد على حجم كل واحد منها (وذلك) كله (خلاف المفروض) لانا فرضنا تركب الجسم الذي هو حجم ممتد في الجهات الثلاث من تلك الاجزاء فلابد أن يكون بينها ترتيب وان يكون هناك وسط وطرف (ومع هذا) الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول (فالمداخلة) بين جزئين انما تكون (بعد المماسة)

(قوله تركب حقيقة) وان كان تركب في الحس بعدم الاحساس بالفرج

(قوله فما به يماس أحد الخ) ان أريد بالتماس ماهو المصطلح وهو كون الشيئين بحيث يتحد طرفاهما في الوضع فلا تماس بين الاجزاء اذ لا اطراف لها وان أريد به عدم الفرجة بينهما والتعريف في الوسط بنفسه متصل بأحد الطرفين بمعنى ليس له انفصال عن كل منهما وهذا الجواب في جميع وجوه المماسة

(قوله وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس) فيه بحث ظاهر لم يجوز التداخل بين اثنين أو ثلاثة ولا يجوز بين أربعة أو خمسة ولعل المقصود من ايراد هذا الكلام هو التنبيه دون الاستدلال فالمنع ههنا لايجدي كثير نفع

بينهما (فلا شك ان الملاقى) من أحد الجزئين (عند المماسة غير الملاقى) منه (عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام) في كل واحد من الجزئين ولايذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض امااذا كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة بأن خلقت كذلك فلا * الوجه (الثاني لوجاز) ان يقع (جزء) لايتجزى (على ملتقى اثنين) من الاجزاء (لم يكن) ذلك الجزء جزأ (لايتجزى) بل كان منقسما (والملزوم حق فاللازم) أيضاً (حق واللزوم بين فانه يكون) الجزء الواقع على ملتقاهما (مماسالهما لا بالكلية) أي لايجوز أن يكون بكليته مماسا لشئ منهما والا لم يكن واقعا على الملتقي بل على أحدهما فوجب أن يكون ببعضه مماسا لاحدهماوببعضه مماسا للآخر (ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم) أعني وقوعه على ملتقى جزئين (فلوجوه) ثلاثة (الاول لاشك أنه) أي الجزء الذى لايتجزي على تقدير وجوده (يتحرك من جزء) مثله (الى) جزء (آخر) كذلك (فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه في الجزء الاول أو) في الجزء (الثاني أو) عند كونه (على الملتقي والاولان باطلان لانه) أي كونه في أحد الجزئين حاصل (اما قبل الحركة) وهو كونه في الجزء الاول (أو بعد الفراغ منها) وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في أحدهما (وفي الثالث) أعني اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما (المطلوب * الثاني) من هذه الوجوه (نفرض خطا)

(قوله فلا شك ان الملاقى من أحد الجزئين الخ) هذا اذا كان المماسة غير حال المداخلة فاما اذا كانا متحدين فلا انقسام

(قوله انه يتحرك الخ) هذا الوجه انما يتم اذا وجد الجزء على الانفراد وأمكن حركته والقائلون بتركب الجسم من الاجزاء يمنعون وجود الحيز منفردا فضلا عن حركته

(قوله وبعد الفراغ الخ) أصحاب الجزء يقولون الحركة هي السكون الثاني في المكان الثاني فلا يسلمون كونه في الحيز الثاني بعد الفراغ منها

(قوله نفرض خطا الخ) أصحاب الجزء يقولون حده المفروض على نحو المفروض التي في التعليمات ولا نسلم تحققها في الخارج

(قوله ان الملاقى من أحد الجزئين) كلمة من ههنا تبعيضية

(قوله أي كونه في أحد الجزئين حاصل اما قبل الحركة) قيل لم لايجوز أن يكون هو على الجزء الاول حال الحركة بأن يكون مماسة عليه باقية زمانا مافي حال حركته في الجزء اذ هو حال الحركة لو لم يكن زائلا بمماسه عن الجزء الاول يلزم انقسامه أو عدم حركته هذا خلف

مركبا (من أجزاء شفع كستة) مثلا (ونفرض فوق أحد طرفيه جزأ وتحت) الطرف (الآخر) من الخط (جزأ) آخر (ثم) نفرض انهما (تحركا) أي تحرك كل منهما الى صوب الآخر على التبادل حركة (على السويه فلا بد أن يحاذيا قبل أن يتجاوزا وذلك) التحاذي انما يكون (على المنتصف) من الخط (اذا) قد (فرضنا الحركتين سواء) في السرعة والبطء (وهو) أى منتصف الخط (ملتقى الثالث والرابع)من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفى الخط كما يلوح بادنى تأمل صادق *(الثالث) منها (نفرض خطا من أجزاء وتر) كالخمسة مثلا (ونفرض ذينك الجزئين كليهما من فوق كلا) منهما (من طرف) من طرفي الخط (ثم) نفرض انهما (يتحركان) أى كل منهما الى صاحبه حركة (سواء فيلتقيان) لامحالة (في الوسط وهو الجزء الثالث) من كل واحد من الطرفين (فيكون هو) أى الجزء الثالث (على ملتقاهما) لانهما معا عليه (وربما يمنع هذا بانهما) أي الجزئين المتحركين (يقفان قبل) الجزء (الثالث اذ شرط انتقالهما) الي الثالث (فراغ مايسع الجزئين) معا ولاشك ان الثالث لايسعهما بل يسع واحداً منهما* النوع (الثالث مايتعلق بالسرعة والبطء وحاصله أحد الامرين لازم) أي ثابت فى الواقع على سبيل منع الخلو (اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء واما تجزى الاجزاء) التى لاتتجزى فانهما لايجتمعان في الكذب لان عدم التجزي يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء أعني وجود التفاوت يستلزم المتجزى (والاول) وهو انتفاء تفاوت الحركات (منتف) ضرورة ان الحركات متفاوتة فى السرعة والبطء (فثبت الثانى) وهو تجزي الاجزاء (بيان لزوم أحد الامرين من طريقين أحدهما أنه اذا) تركبت المسافة من أجزاء لاتتجزى فاذا (قطع السريع جزأ) منها (فالبطئ لايقف لما بينا) من قبل (ان البطء ليس لتخلل السكنات فهو) أى البطئ (اذن يتحرك فاما ان يتحرك جزءاً أيضاً فالسريع كالبطئ وهو الاول) أعنى انتفاء التفاوت فيما بين الحركات (أو أقل من جزء) اذ لا مجال لتوهم حركته أكثر من جزء (فيتجزى) الجزء الذي لايتجزى لثبوت ماهو أقل منه (وهو الثانى) من الامرين اللذين أدعينا لزوم أحدهما *(وثانيهما) أى ثاني الطرفين المذكورين (ان نبين ان ثمة حركة

(قوله على سبيل منع الخلو) فان التجزي والانتفاء متحققان معا

(قوله بانهما يقفان) من وقف وقوفا أي لانسلم أنهما يلتقيان في الوسط بحيث يكون ذلك الوسط

سريعة وبطيئة متلازمتين) بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الاخرى (فيستغني) حينئذ (عن الاستعانة بان البطء ليس لتخال السكنات بل يكون ذلك) أى تلازم هاتين الحركتين (دليلا على ذلك) أي علي ان البطء ليس للتخلل (مستأنفا) كما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان متلازمتين (فعندماتقطع السريعة جزأ ان قطعت البطيئة مثلها لزم تساوى السريعة والبطيئة) وهو الامر الاول (أو أقل لزم التجزى) وهو الامر الثانى (وذلك) أى تلازم السريعة والبطيئة حاصل (فى صور) ست *(الاولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها) فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان (اذ لو تحركت الطوقية) مثلا (ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحي الى دوائر) متعددة (بحسب أجزائها) وانما يتضح ذلك باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فى جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة من أجزاء لاتتجزي وتتركب من أجزاء تلك الخطوط أطواق متداخلة متفاوتة فى الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من أطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذى يلاصقه فقد انفك أحدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثانى ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذى هو أصغرها فلزوم تفكك الرحى عند تحركها على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض (ولو كانت) الرحي (من حديد أوما هو أشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لايمكن ان يتفكك منها جزء بأبلغ السعي وذلك) الذى ذكرناه من تفكك الرحي حال تحركها والتصاقها حال سكونها (وان كان مما لايمتنع

(حسن چلپي)

(قوله لزم التفكك وانقسام الرحى) ههنا منع مبنى على قولهم أن محور الكرة لم يكن متحركا حين مايتحرك تلك الكرة على ذلك المحور معانه لم يلزم التفكك حينئذ أصلا فعلى هذا لم لايجوز أن يتحرك الرحي ولا يتحرك قطبه أصلا ويتحرك الدائرة القطبية منه تارة وتقف أخرى فترى حركتها أبطأ من حركة الدائرة الطوقية ويكون ذلك بواسطة استعدادات شرائط مختلفة ومع ذلك لم يلزم تفكك الرحى أصلا وهذا ليس بأبعد من القول باستمرار حركة الدحرجة زمانا على نقطة واحدة كما مر وكذا الكلام في سائر الصور الست فتأمل وقوله ولو كانت الرحى هذا وصل متعلق بقوله لزم التفكك وقوله ثم التصادق مرفوع عطفاً على التفكك المذكور

في قدرة الله تعالى فالعقل حازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم) لكل عاقل (ان الله تعالى لم يخلق في الرحى كل هذه) الغرائب و (العجائب ليثبت مذهبكم * الصورة الثانية فرجاله شعب ثلاث فتثبت واحدة) منها (وتدور اثنتان حتي يرسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة) ولاشك ان هاتين الشعبتين (تتمان) الدائرتين معا بحركتيهما (وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك) بين الشعبتين (ههنا مع عدم التناثر) والتساقط (ابعد) من الانفكاك بين أجزاء الرحي * الصورة (الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احداهما بعقبه) وهي أصغر (والاخرى باطرافه) وهي أكبر (وان شئت فافرضه) أي الدائر على عقبه (ماداً باعه فرأس أصبعه يرسم دائرة أكبر بكثير) من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لانه اذا تحرك رأس أصبعه جزأ لم يقف عقبه أصلا والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس مامر (ونحن نعلم بالضرورة أنه لا ينقطع جزأ جزأ) كيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع أنه لايجد الما أصلا (وان شئت فافرضه) أى رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة (فى الفلك في كوكبين يدور أحدهما قريب القطب والآخر على المنطقة) فان حركتهما فى رسم الدائرتين متلازمتان والا لزم الانخراق فى الافلاك

(قوله فالعقل جازم الخ) أصحاب الجزء لايمنعون الجزم بعدمه بل يقولون انه مستبعد عادة واذا ساق البرهان الى تركب الجسم من الاجزاء فلزوم المستبعدات لايضره كما قال الحكماء ان البرهان يتعلق الى اتصال الجسم في نفسه فلزوم انعدام البحر بشق البعوضة ووجود البحرين الاخيرين المستبعد لايضره أن ثبوت سكون بين كل حركتين يستلزم وقوف الجبل فى الجو لمانعة الخردلة المستبعد ولا ضير فى ذلك

(قوله أبعد الخ)لاشبهة في الاستبعاد لكن الامور الحقيقية تستلزم المستبعدات كامتناع الخلاء يستلزم امورا يستبعدها العقل استبعادا قريباً من الاستحالة

(قوله كيف وتفرق الخ) تفرق الاتصال انما يوجب الالم اذا كان طبيعياً ولا نسلم وجوده فيما نحن فيه

(قوله فان حركتهما الخ) فيه ان رسم الدائرتين اذا وقعت الاجزاء على وضع واحد بحيث يتصل

(قوله كل من هذه الغرائب والعجائب) ومن الغرائب هو ماأعطي كل من أجزاء الرحي من النقطة حتى علم الابطأ منها انه كم ينبغي أن يقف حتى لايزول عن سمتيه الذي كان له مع ان الانسان على كمال فطنته يعجز عنه وقوله صغيره وكبيره يجوز بالنصب والرفع

(قوله أبعد من الانفكاك بين أجزاء الرحي) فان أجزاء الرحى لكونها فى احيازها لايقتضى التناثر والتساقط لاقتضائها الاحياز التي يكون بعد الانفكاك

وان لا تكون موصوفة بالشدة والاحكام * الصورة (الرابعة الشمس مع ظلى الخشبة المغروزة حذاءها فان الظل يقطع) بالانتقاص (من الصباح الي الظهر قدراً من الارض محدودا) كذراع أو ذراعين مثلا (والشمس) في هذه المدة (تقطع ربع فلكها) فحركتها أسرع من حركة الظل بكثير (من غير وقوف الظل) عن الحركة (لان الشعاع) الخارج من الشمس المار برأس الخشبة الواصل الي طرف الظل (انما يقع بخط مستقيم) كما تشهد به التجربة الصحيحة (ووقوف الظل) عن الحركة مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة في الخط الشعاعى لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعى مار برأس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع أعلى ولم ينتقص الظل أصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذاك القدر الذى كان متصلا به على الاستقامة في وضعه الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصلا علي الاستقامة بخطين ليسا في سمت واحد وهو باطل بالضرورة * الصورة (الخامسة دلو على رأس حبل مشدود طرفه الآخر) بوتد (في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل) عند الوتد (ويمد به فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معاً فالدلو قطع مسافة البئر حين ماقطع الكلاب نصفه من غير وقوف)

على هيئة الدائرة ووقوعها على هذا الوضع حال التركيب ليس ضروريا فلا تحصل الدائرتان ولو سلم فاللازم الانفكاك وهو غير الانحراف فانه تباعد الاجزاء بعضها عن بعض والانفكاك لا يستلزمه ولو سلم فالانحراف جائز بل واقع عند أصحاب الجزء

(قوله انما يقع بخط الخ) وفيه ان الاستقامة الحقيقية محل بحث والاستقامة الحسية التخيلية ينافي عدم الاستقامة الحقيقية

[قوله مع كلاب) ظرف مستقر وقع حالا من الضمير المستكن في الظرف أعني قوله على رأس حبل

(قوله طرفه الآخر) أي الطرف الآخر للحبل المذكور وقوله بوتر الوتر ههنا خشبة أو حديدة معترضة في حاق وسط البئر وقوله مع كلاب هو بضم الكاف وتشديد اللام يقال له بالتركى چنكل

(قوله فالدلو قطع مسافة البئر الخ) مثلا اذا فرضنا بئرا عمقها مائة ذراع وفى منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعاً وعلى طرفه الآخر دلو ثم شددنا كلابا معرب قلاب على طرف حبل طوله خمسون أيضاً وأرسلناه في البئر بحيث وقع الكلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة

للكلاب (ضرورة) فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوي هاتين الحركتين في السرعة فاستدل بذلك على الطفرة * الصورة (السادسة جزء يتحرك جزأ على خط متحرك جزءآخر) في جهة حركة ذلك الجزء (ولنفرض ابـحـ خطا) سا كنا مركبا من أجزاء ثلاثة (ونفرض) أيضا (كه خطا) مركبا من جزئين كائنا (على ا ب) بحيث يكون ك واقعا بازاء ا و ه واقعا بازاء ب (و) نفرض (زجزء) كائنا (على ك) من خط كه بحيث يلزم من حركة هـذا الخط حركته هكذا ز (فاذا تحرك ك) بحركة خط كه على خط ا ب حـ (من ا الى ب فقد تحرك ه) د ه ا ب حـ بتلك الحركة من ب الى حـ وفرضنا) مع ذلك تحرك ز) على خط كه (من ك وكان) أي ك (مقابلا ل ا) في ابتداء الفرض (الي ه) أي تحرك زمن ك الى ه (وهو) أي ه وان كان مقابلا لب ابتداء لكنه (الآن مقابل لج) فيكون ز حينئذ مقابلا لج أيضاً (فقد تحرك ز) بمجموع حركته الذاتية والعرضية (جزئين حين تحرك ك) بحركة واحدة (جزأ) واحداً فان ز و ك كانا معا محاذيين ل ا من خط اب حـ قبل الحركة والآن قد صار ز محاذيا لج و ك محاذيا لب فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب وان شئت قلت (فحين تحرك ز) بمجموع حركته (جزأ) واحداً (يكون ك تحرك أقل من جزء وفيه المراد) الذي هو انقسام الجزء *(النوع الرابع مايتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه) ستة *(الاول انا نفرض مربعا من أربعة خطوط كل خط) منها (من أربعة أجزاء) ونجتهد في ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد (فذلك) المربع (ستة عشر جزأ) هكذا

الراجع الى الدلو وكيفية أن يكون الدلو المشدودة بطرف الحبل واقعاً في البئر ويكون الطرف مشدودا بالوتد الذي في شط البئر ويكون الكلاب متعلقا بذلك الحبل عند الوتد قائمة ذلك الحبل بالكلاب بان يمد حبل الكلاب يكون وصول الكلاب والوتد معا الى رأس البئر وحركة الدلو سريعة لانها قطعت كل مسافة البئر وحركة الكلاب بطيئة لقطعها نصف مسافة

(قوله جزء يتحرك الخ) أصحاب الجزء لايقولون بوجود الجزء على الانفراد فضلا عن الحركة فهذا تخيل محض من قبيل التعليميات

(قوله مايتعلق بالاشكال الهندسية الخ) ثبوت الاشكال الهندسية موقوف على وجود المقدار المتوقف

ثم جررناه الى رأس البئر فيكون ابتـداء حركة الكلاب من الوسـط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين فقد تلازمت حركة سريعـة وبطيئة كذا في المقاصد

(فيكون كل ضلع من المربع أربعة أجزاء والقطر) الواصل بين طرفى ضلعين محيطين بزاوية (أيضاً أربعة أجزاء) لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث من الثالث والرابع من الرابع (فالقطر كالضلع) في المقدار (وأنه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية) الدالة على ان وتر الزاوية القائمة أطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعة يساوى مربعيهما كما بين في الشكل المسمى بالعروس وأيضاً اذا كان أحدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول (لا يقال لم لا يجوز) في المربع المذكور (ان يكون القطر أطول و) ذلك بان يقع (بينها) أي بين اجزاء القطر (خلاء) دون أجزاء الضلع (لانا نقول الخلاء الذى بين كل جزئين) من أجزاء القطر (ان وسع جزأ كان القطر مثل) مجموع (الضلعين لانه) حينئذ (سبعة أجزاء) هي الاربعة المذكورة والثلاثة الواقعة في الفرج الثلاث بين جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة في بعض دون بعض تحكم محض ولا شك ان مجموع الضلعين سبعة أيضاً لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا (وان كان) الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء أو بعضها (أقل) من أن يسع جزأ (لزم الانقسام) فى الجزء لثبوت ماهو أقل منه * الوجه (الثانى مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة أجزاء فنقول قام البرهان) في شكل العروس (علي ان مربع وتره) أي وتر قائمة المثلث (كمجموع مربعى الضلعين ولكن مجموع مربع كل ضلع) فى المثلث المذكور (مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين بوانه فوق أربعة عشر) جزأ (وأقل من خمسة عشر)

على اتصال الجسم في نفسه المتوقف على نفى الجزء فالاستدلال بها على نفى الجزء دور فعند أصحابه لا زاوية ولا وتر ولا قطر ولا دائرة انما هي تخيلات باطلة ولعدم الاحساس بالمفاصل وتوهم الاتصال والواقع هو تركيب الاجزاء والقيام بعضها مع بعض من غير حصول زاوية فضلا عن الوتر والقطر والقائمة

(قوله مثلث قائم الزاوية الخ) قوله قائم مضاف الى الزاوية ومرفوع على انه صفة مثلث وأما الزاويتان الأخريان فهما حادتان كما مر

(قوله فالوتر جذر مائتين) جذر الشئ أصله وعشرة فى حساب الضرب جذر مائة كذا فى الصحاح يعني انك اذا ضربت عددا فى نفسه فالمبلغ الحاصل من الضرب هو المجذور وذلك العدد هو جذر ذلك

جزأ وذلك لان الحاصل من ضرب أربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما (فيلزم انقسام الجزء حينئذ) أي الكسر الذى به يتم الجذر المذكور * الوجه (الثالث هذا المثلث) القائم الزاوية (اذا طبقنا رأس وتره) أي وتر قائمته (على ضلع) من ضلعي القائمة منصوب نحو السماء (ومددنا رجله) أي رجل الوتر (من الطرف الآخر) كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض يمد أسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار (فلاشك أنه كلما ينحط من هذا الضلع) المنصوب (شيء) والمقصود أنه كلما ينحط رأس الوتر عن شيء من هذا الضلع (يخرج من ذلك الضلع شيء) أي يخرج رجله عن ذلك الضلع بشيء وهكذا الى أن يصل رأسه الى أسفل الضلع المنصوب (فان كان) مايخرج به أسفله (مثله) أى مثل ماينحط عنه أعلاه (لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع) وهو الضلع الذي جر من طرفه أسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع (و) مثل (الفاضل عليه) أى على هذا الضلع أعني مقدار الانجرار (وهو) أى هذا الفاضل (مثل) الضلع (الآخر) اذالمفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار (فيكون) الوتر (كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان) فوجب ان يكون مقدار ماينجر اليه أقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزأ انجر أقل من جزء (وهذا) الوجه (يليق بالنوع الثالث من وجه) وهو ان حركة

(حسن جلبي)

المبلغ ثم ان الوتر الذى اعتبر كونه وتراً لقائمة المثلث المذكور لابد أن يكون جذرا للمائتين وانه يكون أكثر من أربعة عشر جزءا وثمن جزء الى ربع جزء

(قوله كلما ينحط من هذا الضلع شيء يخرج عن ذلك الضلع شيء) لفظ شيء في الموضعين قد وقع في أكثر النسخ مرفوعا بدون الباء الجارة وفي بعض النسخ قدوقع مجرورا بالباء الجارة وعلى النسخة الاولى أريد بالشيء في الموضعين ماهو طرف من الوتر وهو رأسه فقول الشارح عن شيء من هذا الضلع أراد به بيان حاصل المعنى ولم يرد بالشيء ههنا ماأراد به المصنف وعلى النسخة الثانية أريد بالشيء الاول شيء من الضلع المنصوب فقوله بشيء أي بمقدر من الضلع المنصوب وأريد بالشيء الثاني شيء من الضلع الفاضل على الضلع الاسفل فقوله بشيء أو بمقدار من الضلع الذى فضل على الضلع الاسفل وأما لفظ الشيء في قوله عن ذلك الضلع بشيء فهو بالباء الجارة فيما وجدنا من النسخ وقوله كمجموع الضلعين وهماالضلع المنصوب والضلع الاسفل بدون اعتبار الضلع الفاضل المساوى للضلع الاسفل فرضاً

الانحطاط أسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما * الوجه (الرابع بينا) فيما تقدم (وجود الدائرة) وامكانها مناف لوجود الجزء الذي لايتجزي كما يتبين من قوله (فاذا فرضنا دائرة فلوكان محيطها) مركبا (من أجزاء لاتتجزي فان كان ظاهر) تلك (الاجزاء أكبر من باطنها) حتى اذا تلاقت بظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها أكبر من مقعره (انقسم الجزء) لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن أصغر (والا) أي وان لم يكن ظاهرها أكبر من باطنها (فبين كل جزئين) من أجزاء المحيط في جهة محدبه (اما خلاء) بان تكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء أيضاً لان ما كان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق على انا نقول (فان كان) الخلاء الواقع بين كل جزئين (بقدر مايسع جزأ كان ظاهرها) أي ظاهر محيط الدائرة (ضعف باطنها) على ذلك التقدير (والحس يكذبه) فان محدب المحيط وان كان أكبر من مقعره الا أنه يستحيل ان يكون ضعفه (وان كان ذلك الخلاء) أي كل واحد منه أو بعضه (أقل) من قدر يسع جزأ (لزم الانقسام) في الجزء لثبوت ماهو أقل منه (واما الاخلاء) بان تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع أنه لاتفاوت بينهما (فيكون) حينئذ (باطنها) أي باطن محيط الدائرة أو باطن الدائرة فانها قد تطلق على محيطها (كظاهرها) في المقدار (وهو) أي باطنها (كظاهر) دائرة (أخري محاطة بها) لانطباقها عليه (وظاهر المحاطة أيضاً كباطنها) لما عرفت في المحيطة (وهي) أي الدائرة المحاطة (كثالثة ورابعة) الى دوائر أخري (بالغة ما بلغت فتكون أجزاء طوقية الرحي مثلا كالقطبية) منها (وبطلانه لايخفي) والاظهر في تقرير هذا الوجه ماذكر

(عبد الحكيم)

(قوله فان كان ظاهر تلك الخ) فيه ان هذا الترديد على وجود الظاهر والباطن المحيط للدائرة فانه مركب من أجزاء لاتتجزى ليس لها ظاهر وباطن ام أجزاء المحيط أكثر من أجزاء المحاط ولذا كان أوسع منه وهذا كما يقولون في محيط الدائرة على تقدير انتفاء الجزء فانه ليس له ظاهر وباطن بل خط غير منقسم محيط بالسطح أوسع من كل خط يفرض محاطا به والفرق بأنه على تقدير الجزء جوهر متحيز بالذات فلابد له من ظاهر وباطن وهم ناشئ من قياس غير المنقسم

(قوله فان محدب الخ) هذه المقدمة لاحاجة اليها بعد قوله والحس يكذبه وليس دليلا على تكذيب الحس الا أن يقال المراد ان محدب المحيط وان كان أكبر عند الحس من مقعره الا انه يستحيل عند الحس أن يكون ضعفه فيكون بيانا لتكذيب الحس

(قوله والاظهر الخ) لانه أقل ترديدا ومقدماته أسهل بيانا

في الملخص من أنه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لاتتجزى دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فاما ان تتلاقي ظواهر أجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم أن تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا أحاطت بهذه الدائرة دائرة أخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها ثم هكذا تجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينهما الى ان تبلغ دائرة طولها مثل طوق الفلك الاعظم فلا تزيد أجزاء هذه الدائرة العظيمة جداً على أجزاء الدائرة المفروضة أولا مع كونها صغيرة جداً واما ان لاتتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق فظهر ان امكان الدائرة ينافي وجود الجزء * الوجه (الخامس برهن اقليدس) في المقالة الاولى من كتاب الاصول (ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف أيضاً وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين (تنقسم الى غير النهاية وأنه ينفي الجزء) * الوجه (السادس برهن) اقليدس في تلك المقالة (على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض) الخط مركبا (من أجزاء وتر) كخمسة مثلا (لزم تجزى) الجزء (الوسطانى * المقصد السادس * فى تحرير مذهب الحكماء) فى الاجسام البسيطة الطباع (قالوا لما تقرر) بالبرهان (ان الجسم) البسيط كالماء مثلا (لاينفصل الى أجزاء لاتتجزي) وما فى حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة واحدة أو فى جهتين (فقط فقد ثبت أنه متصل واحد فى الحقيقة) لامفصل فيه أصلا (كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية) أي لاتصل قسمته الى حد تقف عنده كما مر والالزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من أجزاء لاتتجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا تنتهي قسمته اليها فيكون قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة (اما بالفك) كسرا أو قطعاً والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وأيضاً للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام الصلبة (واما باختلاف عرضين قارين) فى محلهما لابالقياس الى غيره (كالسواد والبياض أو

(حسن چلبى)

[قوله كالسواد والبياض] فان محل السواد مغاير في الخارج بمحل البياض لامتناع قيام العرض الواحد

غير قارين) في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره (كمماستين ومحاذاتين) واما بالوهم والفرض فهذه الثلاثة وجوه القسمة في الجسم (نعم قد يمنع عن) القسمة (الانفكاكية مانع كصورة نوعية) كما في الافلاك (أو صلابة) شديدة في بعض الاجسام العنصرية (أو فقد آلة) يحتاج اليها في القطع (أو صغر) متبالغ لايتيسر معه القطع ولا الكسر (واما) القسمة (الفرضية فلا تقف أبداً) وقد بين انحصار القسمة في الثلاثة المذكورة بانها اما مؤدية الى الافتراق وهي الفكية أولا وحينئذ اما أن تكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين أو في الذهن وهي الوهمية وانما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر علي تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لايقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض لايوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل في نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحينئذ يقال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع والكسر واما في الوهم فاما بتوسط أمر باعث كما باختلاف الاعراض أولا بتوسطه كما بالوهم والفرض فظهر ان القسمة اثنتان انفكاكية وهي قسمة خارجية منقسمة الي قسميها وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية وتسمي وهمية وفرضية أيضاً وتنقسم الي القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما أشرنا اليه ويجعل ماباختلاف الاعراض قسما للوهمية المجردة كما في الكتاب فعليك بالتثبت في موارد الاستعمال ﴿ المقصد السابع ﴾ في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة) وكون الجسم مركبا منهما (قالوا فالجسم) البسيط (متصل) واحد في

(قوله فالجسم الخ) أى اذا تقرر نفى الجزء وما فى حكمه فالجسم البسيط أى الذى لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع متصل في حد ذاته أي لامفصل فيه كما هو عند الحس

بحالين ولامتناع اجتماع الضدين تدبر

[قوله كصورة نوعية] وأما الصورة الجسمية فغير مانعة عن قبول التجريد فعلى هذا لعنصر الماء حد معين اذا وصل اليه تحقق الصورة النوعية وصار ماء واذا لم يصل اليه انتفى الماء وكذا سائر العناصر

(قوله وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما أشرنا اليه) من قولنا وانما ذكر الفرض العقلي الخ ويجعل ماباالاختلاف قسما للوهمية المجردة

حد ذاته كما عرفت (وهو قابل للانفصال) الانفكاكي كما اذا صب ماء الجرة في اناثين (فثمة اتصال) أي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه (نسميه الصورة الجسمية وندعى أنه) أي ذلك الجوهر المتصل (ليس بتمام حقيقة الجسم بل ثمة أمر آخر يقوم به الاتصال) أي الجوهر المتصل على معني أنه يختص به اختصاصا ناعتاله فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وحينئذ نقول (فان ثمة أمراً قابلا للاتصال تارة والانفصال أخري و) ذلك(القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل (الثابت للشيئين) اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر (غير كل واحد من) الشيئين (المتزايلين) فالقابل للاتصال والانفصال يغاير كلا منهما (أو نقول قابل الاتصال) والانفصال (باق مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره) أي قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشئ لايكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه (فهذا الامر) الذي هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال (هو الذي نسميه بالهيولى) الاولى التى تحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال

(قوله وهو قابل للانفصال) أي يتصف بالانفصال في الجملة سواء كان باعتبار نفسه أو باعتبار جزئه

(قوله فثمة اتصال الخ) فى شرح الاشارات الاتصال يدل على معنيين أحدهما صفة الشئ لابقياسه وهو كونه بحيث يمكن له أجزاء مشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم على الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي عند مايطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال أيضاً وقد يقال لهذه الصورة أيضاً اتصال وامتداد لمجاورته ويقال للجسم بحسب ذلك متصل انتهي فهى جوهر متصل في نفسه واتصال بالقياس الى أن الجسم متصل بها

[قوله نسميه الصورة) لان الجسم انما صار جسما بها

(قوله على معنى الخ) لاعلى انه مقوم له كقيام العرض بالمحل

(قوله فان ثمة أمرا الخ) والا لكان التفريق اعداما بالكلية مع ان البديهة يشهد بان التفريق غير الاعدام

(قوله فانه كان الخ) فالهيولى متصل بالاتصال ومنفصل بالانفصال فيكون محلا له اذ لامعنى بالحلول الا

[قوله أي جوهر ممتد] أشار الى أن المراد بالاتصال ههنا الجوهر الممتد المتصل في ذاته فانه يسمي فى الاصطلاح تارة اتصالا وتارة انفصالا مبالغة فى كونه ممتدا متصلا فى ذاته

[قوله نسميه بالهيولى الاولي] اعلم ان الهيولى على الاطلاق هي محل الصورة الجوهرية وهي أربعة أقسام الهيولى الاولى وهو جوهر غير جسم محل المتصل بذاته والهيولى الثانية هو جسم قام به صورة

متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان حينئذ متصلين (وتلخيصه انهم كما أثبتوا بتوارد المقادير) المختلفة على الجسم (مع بقاء صورة) جوهرية (اتصالية قابلة للكميات) المتواردة (كون الكم) المتغير (غير الاتصال) الباقي بحاله (أثبتوا) أيضاً (بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على أمر باق) علي حاله (بالضرورة كون الاتصال) المتبدل (غير مايقابله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة) والمركب منهما جسما (وربما يقال في المعارضة) لدليلهم (الهيولى على تقدير وجودها (اذا كانت واحدة) كما قبل الانقسام (كانت متصلة) لا منفصل فيها (واذا كانت كثيرة بورود الانقسام (كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات هيولى) كما ذكرتم في الجسم (لزم أن يكون للهيولى هيولى) أخري فننقل الكلام اليها (ويلزم التسلسل) في أمور مرتبة موجودة معا (وهو) أى هذا الذي ذكر في المعارضة

الاختصاص الناعت وذلك الاتصال جوهر لان التفتيش عن حال الجوهر الممتد في الجهات بانه تمام حقيقة الجسم أو جزؤه بتوارد المقادير المختلفة كما فى صورة الشمعة المتبدل اشكالا

(قوله أثبتوا أيضاً بتوارد الخ) اذلولا توارد الاتصالات الجوهرية الشخصية على أمر باق كان التفريق اعداما للجسم بالكلية أي من غير بقاء شئ منه واحداثا لجسمين آخرين والبديهة تكذبه فالاعدام التفريق بالضرورة والتعبير عنه الانفصال بالاتصالات اندفع ماقيل ان الانفصال امر عدمي فلا يحتاج الى قابل ولم يحتج الى ان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ذلك واعدام الملكات يستدعي محلا وكذا اندفع ماقيل ان الاتصال والانفصال عرضان يتعاقبان على الجوهر الممتد فلا يثبت الهيولى باستدلالها بتوارد الاتصالات الجوهرية على أمر باق وسيجيء تحقيقه فى بيان قوله وههنا سؤال يستصعبه الخ

(قوله فى المعارضة لدليلهم الهيولي الخ) قال بعض الشارحين في تسميته هذا الايراد معارضة خفاء بل هو امامناقضة أو نقض وفيه انه لا تعرض فيه للمقدمات معينة أو غير معينة بل هو صريح في أن دليلكم

كالاجسام بالنسبة الي صورها النوعية والهيولي الثالثة وهي الاجسام مع صورها النوعية التي صارت محلا لصورة أخري كالخشب لصورة السرير والطين لصورة الكوز والهيولى الرابعة وهي أن يكون الجسم مع الصورتين محلا لصورة أخري كالاعضاء لصورة البدن وأجزاء البيت لصورته فالهيولى الاولى جزء الجسم هو جزء والثانية نفس الجسم والاخيران جزء لهما

(قوله كون الكم) هذا منصوب على انه مفعول أثبتوا وههنا بحث وهو انهم قد ذكروا لاثبات الهيولى فى نحو الشمعة ان انتقال الشمعة مثلا وتبدل أشكالها انما يكون بانتقال أجزائها من سمت الى سمت وهذا انما يكون بالاتصال والانفصال فعلى هذا يلزم تبدل الصورة الجسمية أيضاً وقد أوردنا فى مباحث الكم

(مندفع) عنهم (بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل) للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (فلا يلزم للهيولى هيولى) أخرى (الا باثبات أمرين أحدهما أن لها اتصالا مغايراً لهذا) الاتصال الذي هو حال فيها حتى تكون هي متصلة في حد ذاتها (والثاني انه) أي ذلك الاتصال المغاير (يزول عنها ويعود اليها) حتى يثبت في ذات الهيولى شيئان الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى أخرى (وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها) أي وحدة الهيولى (وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة) فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها (والا فهي) في نفسها (لا واحدة ولا كثيرة

وان دل على ثبوت الهيولى لكن عندنا ماينفيه حيث قال فلو اقتضى لهذا اثبات الهيولى لزم التسلسل فانه استدلال على خلاف المطلوب

(قوله والا فهي في نفسها لا واحدة) أي وان لا يعتبر معها الصورة الواحدة والمتعددة فهي في نفسها مسلوب عنها الوحدة والكثرة فان قلت هذا مناف لما تقرر عندهم من أن هيولى العناصر مع تكثرها بحسب الصورة النوعية للبسائط العنصرية والمواليد الثلاثة واحدة بالشخص والصورة المذكورة الواردة عليها لا تصير لوحدتها الشخصية كخشب واحد لونت بعضها بألوان مختلفة قلت المراد انه لا واحدة ولا متعددة بالوحدة والكثرة الحاصلتين من توارد الاتصالات ولها الوحدة الشخصية التي في نفسها بها يمتاز عن هيولى الافلاك فهي ثابتة لها في حد ذاتها كسائر الموجودات الخارجية وتلك الوحدة تجامع الوحدة والكثرة المتواردتين عليها بحسب توارد الاتصاف

هذا البحث أولا ومنشاه وهو قصة الشمعة مذكور في بعض الكتب الحكمية على ماهو المشهور

(قوله والا فهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة الخ) يعني ان الهيولى تكون واحدة بوحدة الصورة وكثيرة بكثرة الصورة ومتصلة باتصالها ومنفصلة بانفصالها ومعناه ان الصورة تكون واسطة في عروض هذه الاحوال للهيولى بحيث يكون هذه الاحوال عارضة للصورة أولا وبالذات وللهيولى ثانياً وبالعرض وليس لشئ من هذه الاحوال عروضان متغايران يكون أحدهما للهيولى والآخر للصورة بل كان هناك عروض واحد يكو للصورة أولا وللهيولى ثانياً على ماذكرنا آنفاً نعم كانت الهيولى واسطة في ثبوت هذه الاحوال للمحل الحقيقي الذي هو الصورة ثم لا يذهب عليك ان الوحدة والاتصال هما لازمان لوجود الصورة قبل انقسام الجسم المتصل وان الكثرة والاتصال هما لازمان لوجودها بعد انقسام الجسم المذكور واما الوجود والتشخص فهما يكونان عارضين للهيولى بدون واسطة في العروض أصلا وان كان هناك واسطة في الثبوت أيضاً فعلى هذا لا يلزم من تبدل وجودات الصور وتشخصاتها

ولا متصلة ولا منفصلة انما هى) في ذاتها (استعداد محض لا فعل لها) فى الصفات المذكورة (الا بالصورة)فهى متصفة بها تبعا لها لا في حد ذاتها (واعلم أن هذا البرهان) الذي ذكر على اثبات الهيولى (لا يتم الا بابطال قول من يقول) كديمقراطيس واتباعه (مبادى الاجسام) البسيطة (أجزاء) هي أجسام صغار صلبة (متجزئة في الوهم بحسب الجهات الثلاث لكنها (غير قابلة للتجزئة) الموجبة للانفصال (بالفعل) فى الخارج (واتصال الجسم) البسيط (عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل) في نفسه (بالحقيقة وغير قابل للانفصال) الانفكاكى بل للانفصال الوهمى (والجسم الذى يقبل الانفصال) الفكى كالماء مثلا (غير متصل) في نفسه (بالحقيقة) بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التى بين تلك الاجزاء (فليس ثمة أمر قابل للاتصال والانفصال) بل هناك أجسام صغار تجتمع وتفترق ومحصول ماذكره المصنف أن انتفاء الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه يستلزم أن الجسم اما أن يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفرداً أو يكون فى تركيبه منتهيا الى أجسام مفردة فلم لا يجوز أن يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمى دون الفكي فلا تثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على أن الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت أيضاً الجسم التعليمى لان تلك الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها ومقاديرها (وأبطله) أى قول هذا القائل (ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها) أى من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي (تحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية يكون طباع كل منهما طباع الآخر) وطباع الجملة وهو ظاهر (و) طباع الجزء الآخر (الخارج الموافق لها في الماهية) بناء على ماذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام

(حسن چلبي)

تبدل وجود الهيولى وتشخصها اذا المفروض أن الاحوال المذكورة أعني الوحدة واخواتها لازمة لوجود الصورة وعارضة لها أولا وبالذات بخلاف الهيولى كما ذكرنا فحينئذ لا يلزم أن يكون للهيولى هيولى أخرى هذا هو الكلام اللائق بما هو المختار عندهم وقوله لا فعل لها الفعل ههنا هو ما يقابل القوة لا ما هو بمعنى التأثير كما يتوهم

(قوله لا تتغير أشكالها ومقاديرها) أما تغاير اشكالها واختلافها كرية أوغير كرية أواختلاف مقاديرها صغراً وكبراً ففيه تردد بينهم

(قوله من أن تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة فى الماهية النوعية) يعنى أن تلك الاجسام المفردة

المفردة الصغار متوافقة فى الماهية النوعية (فيجوز) حينئذ (على) الجزئين (المتصلين) المفروضين فى جزء واحد (ما يجوز على) الجزئين (المنفصلين) أعني الجزء الذى قسم والجزء الآخر (من الانفصال) الرافع للاتحاد والاتصال (و) يجوز أيضاً (على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال) الرافع للاثنينية والانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة فى الماهية فتكون متشاركة اما فى الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال أو في جواز قبولهما والاول باطل قطعا فتعين الثانى فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال (اللهم الا لمانع) خارج عنه (وذلك المانع لا يكون لازماً لماهيته والا انحصر نوعه في شخصه) واذا لم يكن لازما (فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للانفصال والاتصال) بالفعل (ويحصل المطلوب) الذى هو اثبات الهيولى (ومبناه) أي مبنى ماذكره ابن سينا (كون الاجزاء) التى هى تلك الاجسام الصغار (متوافقة في الماهية) كما أشرنا اليه (وهو ممنوع) لجواز أن تكون متخالفة فى الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقتان في النوع واستبعاد تركب الماء المتشابه فى الحس من أجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدى في أمثال هذه المباحث وان بنى الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا (ثم نقول) وعلى تقدير تماثلها (قد يكون تشخص أحدهما مانعا) من ذلك القبول (أو) تشخص (الآخر

(حسن چلپی)

في الجسم المتشابه الاجزاء كالماء كانت متوافقة في الماهية النوعية عند هذا القائل لافي سائر الاجسام المركبة مطلقاً كالمعادن فان تلك الاجسام المفردة تكون ههنا متخالفة الماهية عنده أيضاً

(قوله اللهم الا لمانع) وتوضيح المقام ان كل جسم منقسم بالقسمة الانفكاكية لابد أن يحصل فيه قسمان متمايزان فى الوجود والاتصال والانفصال الحاصلين بين الاقسام اما لنفس ماهية الجسم أو اللازم له وعلى التقديرين يلزم اتصال المنفصلين وانفصال المتصلين لان الاشتراك فى الماهية يستلزم الاشتراك فى اللوازم والاحكام لان الواحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم الا أن يمنع من قبولهما مانع خارج عنه وذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجسم والا انحصر نوعه في شخصه واذا لم يكن لازما فيمكن مفارقة المانع عن قبولهما عنه وعند فرض زواله يصح تبدل كل من المتصلين والمنفصلين بالآخر نظراً الي الطبيعة وذلك يستلزم جواز القسمة الانفكاكية فيحصل المطلوب

(قوله قد يكون تشخص أحدهما مانعاً) وهو تشخص الجزء المفرد الذى انتهي الانقسام اليه وقوله أو تشخص الآخر شرطاً وهو تشخص الجزء الغير المفرد الذى لم ينته انقسامه بعدد

شرطا له) فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفرضين فيه اما لوجود المانع أو فقدان الشرط وهذا مدفوع بما مر من أن المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر النوع في الشخص واذا لم يكن لازما أمكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف فى اثبات المطلوب (وربما) يعترض علي برهان الهيولى و (يقال الاتصال) هو الوحدة والانفصال) هو (الكثرة وهما عارضان للجسم) خارجان عنه (فعليكم ببيان كون الاتصال جزأ من الجسم) حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له (فانا من وراء المنع) أى نمنع كونه جزأ منه (وهذا) الذى يقال (فيه التزام لثبوت أمر غير الاتصال قابل له) وللانفصال أيضاً (ويصير النزاع) حينئذ (في كون الجسم ذلك القابل) وحده (أو مع هذا الاتصال) المقبول (ولاشك ان الصورة الاتصالية) أي الجوهر الممتد في الجهات الذى تبين بنفي الجزء اتصاله فى نفسه (أول مايدرك من جوهرية الجسم) أي حقيقته بل هو الجسم فى بادئ الرأى المعلوم وجوده بالضرورة (والذى يحتاج الى

(قوله ويقال الاتصال الخ) يعني أن اللازم من البرهان وجود أمر باق يقبل الاتصال والانفصال واتصال الجسم عدم انقسامه الى الاجزاء بالفعل وهو الوحدة والانفصال هو انقسامه اليها وهو الكثرة وهما عارضان للجسم بلا شبهة ولا يمكن أن يكونا جزئين له فلا بد لكم من بيان المراد بالاتصال ثم اثبات كونه جزأ من الجسم حتى يتم التقريب ويثبت ان الجسم مركب من ذلك الامر القابل ومن الاتصال

(قوله أى نمنع كونه جزءاً منه) فالمعنى المذكور عارض أو بمعنى آخر لا يقبله الجسم فضلا عن كونه جزءاً منه

(قوله لثبوت أمر الخ) فيه ان ثبوت أمر قابل للاتصال بمعنى الوحدة لكن لا يصير النزاع فى ان الجسم ذلك القابل فقط أو هو مع الاتصال بهذا المعنى فانه لا يقول أحد ان الوحدة جزء من الجسم فالوجه ترك هذه المقدمة والاكتفاء بما بعده

(قوله ولاشك ان الصورة الخ) يعنى المراد بالاتصال هو الجوهر الممتد ولا شك فى ثبوته بعد نفى

(قوله أي الجوهر الممتد في الجهات التى تثبت بنفى الجزء اتصاله فى نفسه) فلا عبرة بما توهم من أن كون الاتصال جوهراً أو جزءاً من الجسم ظاهر البطلان اذ لا تعقل منه الاما يقابل الانفصال وهما عرضان متفارقان على الجسم اذا تحققهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وذلك لان المراد بالاتصال هو الجوهر الممتد المتصل الخ

(قوله بل هو الجسم فى باديء الرأي المعلوم وجوده بالضرورة) قيل ان الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهرى مما أنكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها أول مايدركها وكونها معلوم

الاثبات) بالدليل (هو المادة) المتصفة بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين أحدهما قابل والآخر مقبول (فيصير النزاع) في أن الجسم ماذا نزاعا (لفظيا) لافائدة فيه وأنت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهراً وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور أنه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذى هو الوحدة والانفصال الذى هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه أفلاطون من أن آخر ماتنحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق الرد عليه أنه يلزم من ذلك ان يكون التفريق

الجزء وكونه من حقيقة الجسم فانه الجسم فى بادى الرأي والذى يحتاج الى الاثبات هو المادة حتى يثبت كونه جزأ من الجسم فاذا ثبت بقوله التفريق أمر آخر يكون القابل بالحقيقة حتي لا يكون التفريق اعداما بالكلية ثبت كون الاتصال بمعنى الجوهر الممتد جزء وعدم كونه تمام الحقيقة

(قوله فيصير النزاع الخ) الاولى تركه لان النزاع فى وجود ذلك القابل أو عدمه في الجسم بعد الاتفاق علي ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة لا فى ان الجسم ماذا هو

(قوله انما يصح الخ) هذا يرد على تقرير الشارح حيث قال فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين الخ وأما علي ما قررناه فلا حدوث قلنا فاذا أثبتنا بقوله التعريف أمر آخر فى الجسم حتى لا يكون التفريق الخ كما لا يخفى

(قوله ما تنحل اليه الاجسام) المركبة

الوجود بالضرورة وانما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية أجيب بانه نزاع فى ثبوت جوهر مشابه الامتداد والاتصال وفى كونه مدركا بالحس ولو بواسطة مايقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الأمر واحد كما هو عند الحس أم لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم أم لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال والامتدادات العرضية أعنى المقادير فهى التى أنكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة أعنى القائلين بأنها أمور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات

(قوله انه يلزم من ذلك) أى يلزم من كون الجوهر المتصل حقيقة الجسم أن يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية لكن يتوجه عليه انه يجوز أن يكون الاتصال والوحدة ونحوهما أمورا ثابتة للكم المسمى التعليمى أولا وبالذات وللجوهر المتصل ثانياً وبالعرض فلم يلزم من ذلك أن يكون التفريق اعداماللجسم بالكلية فان هذه الامور لازمة للجسم التعليمى لالوجود الجوهر المتصل كما زعمتم ثم انه يمكن توجيه هذه المناقشة على مايذكر فيما بعد أيضاً من قوله وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة الخ وعلى مايذكر بعد ذلك أيضاً من قوله ولاشك أن الجوهر المتصل الواحد انى ليس باقياً

اعدما للجسم بالكلية وايجاداً لقسمين آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتى تحقيقه ﴿ وههنا سؤال يستصعبه بعض و) ذلك السؤال (هو ان الاتصال اذا كان جزأ للجسم) كما زعمتم (فبزواله) الذى هو الانفصال (تعدم هوية الجسم) لانتفاء الكل بانتفاء جزئه (فلا يكون الجسم قابلا له) أى لزواله أعنى الانفصال (واذا كان الجسم) قابلا لزواله كما ادعيتموه أيضاً فلا بد ان (يبقي مع زواله) واذا بقي معه (فليس هو) أي الاتصال (جزأ للجسم) والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذي هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال جزأ له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين (وظن) المستصعب (ان ذلك) السؤال (مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال) أي

[قوله كما زعمتم] حيث قلتم ان هذا الاتصال ليس تمام حقيقة الجسم

(قوله والحاصل الخ] في شرح المقاصد ان كون الاتصال جزءا من الجسم ينافى كونه قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم الجسم عند زو ل الاتصال والثانى يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول فحينئذ يتوجه أن يقال لو كان الاتصال جزءا وقد قلتم بحصة الملزوم انتهي وهذا التقرير يشعر بأن السؤال المذكور معارضة فى المقدمة اما فى مقدمة ان الاتصال جزء من الجسم أوفى مقدمة ان الجسم قابل للانفصال وتقرير الشارح يدل على انه نقض لبرهان الهيولى باستلزامه المحال

[قوله فيما ذهبتم اليه] أى في الاستدلال الذى ذهبتم اليه

[قوله أعنى اجتماع المتنافيين]لان كل واحد من مقدمتيه يستلزم نقيض الاخرى وهو أظهر كما لا يخفى

(قوله وظن المستصعب) لا يخفى ان ارجاع ضمير ظن الى المستصعب مما لاوجه له لانه اذا كان ظنه هذا السؤال مغالطة فكيف استصعبه وهو أوهن عنده من نسج العنكبوت فالصواب أن يقيد بصيغة المجهول أو بصيغة المصدر مع التنكير للتحقير أى ظن حقير لا يعبأ به من قبيل أن بعض الظن اثم وعلى هذين التقديرين يكون اشارة الى تزييف الجواب وعندي أن الضمير راجع الى المستصعب ولفظ ذلك اشارة الى دليل الهيولى

(قوله وظن ان ذلك الخ) وفيه بيان موجبة استصعابه وحاصله أن المستصعب ظن ذلك الدليل مغالطة نشأت من اشتراك لفظ الاتصال بين المعنيين أعنى الجوهر الممتد في نفسه الذى ثبت بعد نفى الجزء لايزول عن الجسم أصلا حتى يثبت زوال وجود جزء آخر والمعنى الآخر أعنى الامتدادات الثلاثة التى تبدل بقاء الجسمية بشخصها كما في الشمعة المتبدلة اشكالها ليس جزءاً منه فلا يقتضى زواله وجود جزء آخر للجسم سوى الجوهر الممتد وهذا هو اعتراض الاشراقيين على دليل اثبات الهيولى كما هو منصوص

(قوله وههنا سؤال الخ) ولعل هذا السؤال جعل نقضاً اجمالياً باستلزام الدليل المذكور محالا وذلك المحال هو اجماع المتنافيين كما بينه

لفظه (يقال للصورة) الجوهرية (التي بها) للجسم (قبول الامتدادات الثلاث وهو أمر لا يزول عن الجسم) بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال هذه الصورة عنه (و) يقال أيضاً (لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزأ للجسم) لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر (بل عارضا له) فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم باشكال مختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا تبقي الكمية المعينة وأيضاً اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لهما متصف بهما فلا تثبت الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسؤال (وجوابه) الحق (ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس

(عبد الحكيم)

في شرح حكمة الاشراق والحاصل أن الجوهر الممتد هو حقيقة الجسم والمتوارد عليه انما هو المقادير المختلفة يتبدله أي بتبدل الجسم فان المقدار ليس مشخصاً للجسم بدليل بقاء الشمعة المعينة مع تبدل المقادير وليس هذا اعترافا بالهيولى كما زعمه بعض القاصرين فان هذا الجوهر الممتد متصل في نفسه والهيولى ليست في نفسها كذلك قال في شرح المقاصد والانصاف أن انفصال الماء في المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر فان الباقي في ابن هو الماء بحقيقته وان تبدل في هوية الاجزاء منها انتهى والصواب أن يقول وان تبدل في هوية عوارضه من الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة فان تبدل الهوية يستلزم انعدام جوهر وحدوث آخر

(قوله لان الانفصال الخ) وكذا الوحدة والكثرة فان تبدل الهوية يستلزم انعدام العرض هذا الاعتراض لاورود له على ماقررنا لان الانفصال انما ينافي الاتصال الجوهري لو كان الاتصال العرضي من مشخصاته نعم انه يستلزم مقدارا ما وليس شئ من المقادير المعينة من مشخصاته وهذا كما قال أصحاب الهيولى أن هيولى العناصر مع وحدته الشخصية متكثرة بحسب الصور والمقادير المعينة فالنزاع بين الفريقين راجع الى أن الاتصال العرضي المعين من مشخصات الجوهر الممتد أولا فان كان فرداله يستلزم زوال اتصال الجوهر المعين فلا بد من جزء آخر باق في الحالين حتى لا يكون التفريق اعداما بالكلية وان لم يكن فلا حاجة الى اثبات جزء آخر سوى الجوهر الممتد

(قوله وأيضاً اذا اقتصر الخ) هذا الاعتراض انما يرد اذا جعل قوله ظن الخ جوابا لسؤال وأما على كونه من تتمة السؤال فهو عين ماقاله الظان كما لا يخفى

(قوله وجوابه الخ) خلاصة الجواب ان المراد بقولنا انه قابل للانفصال القبول من حيث الظاهر

معناه ان شخصا من الجسم باقيا) علي هويته الشخصية الاتصالية (يتوارد عليه اتصال) واحد (تارة واتصالان) آخران تارة (أخرى) فانه غير معقول كما ترى (وكيف يكون الواحد بالشخص واحداً تارة واثنين أخرى بل مرادنا ان ثمة أمراً يستحفظ الماهية الجسمية) دون الهوية الشخصية (معلوم البقاء في الاحوال) الطارئة على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (وتتوارد عليه الهويات)الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان أو أكثر (فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة) للاتصال والانفصال (و) هو مغاير للهويات التى تتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذى في الجرة) على تقدير كونه واحداً متصلا فى نفسه (اذا جعل فى الكيزان فقد زالت هويته الشخصية) الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل أصلا (حتي صار شخص واحد أشخاصا متعددة) أي زال شخص كان متصلا اتصالا واحدانيا وحصلت أشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير (وثمة أمر باق فى الحالين هو معروض تارة لاتصال) واحد (وتارة لاتصالات متعددة) الدليل علي ان ثمة أمراً باقيا هو أنه (ليس نسبة هذه الاشخاص) التي في الكيزان (الى ذلك الشخص) الذى كان في الجرة(كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال) تلك (الهوية) الشخصية(لا بزوال جزء وبقاء جزء) آخر (بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان) الامر (كذلك) بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولاشك ان الجوهر المتصل الوحدانى ليس باقيا فالباقي جوهر آخر يجب أن لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحداً ولا كثيراً كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعداما له بالكلية وهذا الذى قرره في اثبات الهيولى

بان يطرأ عليه الانفصال والمراد بقولنا والاتصال لا يقبل الانفصال القبول من حيث الحقيقة بان يتصف به فلا تنافي بين المتقدمين

(قوله نسبة هذه الخ) الانصاف ان ماء الكيزان معينة بالجزء لا اختلاف بينها الا بحسب المقادير والوحدة والكثرة

[قوله فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة) وأما عند القائلين بالجزء فالامر المستحفظ للماهية الجسمية هي الجواهر الفردة فانها باقية فى الاحوال ويتوارد عليه الهويات بحسب المقادير التي هي الاتصالات

هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفصال فقال ﴿ تنبيه ﴾ (وربما قالوا) في اثبات الهيولى (الجسم له قوة وفعل) وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجودة بالفعل ومن حيث أنه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة (والبسيط لايكون كذلك) لان الواحد من حيث هو واحد لايقتضي قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز أن يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شئ واحد ألا ترى ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا (وربما استدلوا) في اثبات الهيولى (بالتخلخل والتكاثف) الحقيقيين فانه اذا لم يكن فى الجسم أمر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من

(قوله الجسم له قوة وفعل الخ] في الشفاء الجسم من حيث هو جسم له صورة جسمية فهو شئ بالفعل ومن حيث هو مستعد أى استعداد شئت فهو بالقوة ويكون الشئ من حيث هو بالقوة شيئاً هو بالفعل شيئاً آخر فتكون القوة للجسم لامن حيث له الفعل فصورة الجسم مقارن شيئاً آخر فى انه صورة فيكون الجسم جوهراً مركباً من حيث شئ عنه له القوة وبين شئ عنه له الفعل فالذى له عنه الفعل هو صورته والذي له عنه القوة هو مادة له وهو الهيولي ولا يخفى سقوط بحث الشارح اذ لاتعرض في هذا التقرير على ان الواحد لايقتضي قوة وفعلا بل انه لايكون الشئ من حيث هو بالقوة شيئاً من حيث هو بالفعل شيئاً آخر وهذه المقدمة بديهية

(قوله ألا ترى الخ) فى الشفاء ولسائل أن يسئل ويقول فالهيولى أيضاً مركبة لانها في هيولى وجوهر بالفعل وهو مستعده أيضاً فيقول أن جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئاً آخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التى لها ليس يجعلها بالفعل شيئاً من الاشياء بل يعدها أن يكون بالصورة وليس معنى جوهريته الا انها ليس فى موضوع فالاثبات منهما هو انه أمر وأما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيناً بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشئ بالفعل شيئاً للهيولى بالامر العام مالم يكن له فصل يخصه وفصل انه مستعد لكل شئ وصورة التى بطن له وهي انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة الهيولى يكون لها بالفعل وحقيقة أخري يكون بالقوة الا أن يطرأ عليه حقيقة من خارج فيصير ذلك بالفعل ويكون فى نفسها وباعتبار ذاتها بالقوة انتهى فكونها موجودة طرأ عليها من خارج وأما فى ذاتها فهي استعداد محض

[قوله هو مسلك الانفصال] كانه اقتصر على الانفصال لكونه عمدة فى اثبات المطلوب دون الاتصال وكذا مسلك الانفصال

(قوله لامتناع اجتماعهما فيه) فلابد أن يقوم بأمر بفعلهما لئلا يلزم ذلك ولايلزم أيضاً كون التعريف اعداما له بالكلية تدبر

غير انضمام شئ اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار الا انها لاتستلزم مقداراً مخصوصا فجاز أن تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود أمر آخر (والكون والفساد) أى وربما استعانوا بهما أيضاً اذ لابد فيهما من أمر يخلع صورة ويلبس أخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لان المتبدل فى الكون الفساد هو الصور النوعية فجاز أن يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التى استعين بها مبنى على وجود الهيولى فيلزم الدور (والمعتمد) عند المتكلمين (فى نفى الهيولى انها) على تقدير وجودها (اما) أن يكون (لها حصول في الحيز أولا) يكون (فان كان) لها حصول فيه (فاما) ان يكون ذلك الحصول (على سبيل الاستقلال فجسم) أى فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لابد أن يكون جوهراً ممتدا في الجهات ولامعنى للجسم الا ذلك وأيضاً فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف تحل فيها وأيضاً ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها (أولا) يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية (فالهيولى) حينئذ (صفة حالة فى الجسمية) تابعة لها فى التحيز لاجوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم (والا) أي وان لم يكن لها حصول في الحيز لااستقلالا ولا تبعا (فلا تختص الجسمية بها) اختصاصا ناعتا لها (لانه) أي لان مالا تحيز له أصلا (أمر معقول محض) لاتعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور

(قوله فيلزم الدور) فيه انه يجوز أن يكون وجود تلك الامور مبنياً على وجود الهيولى والعلم بوجود الهيولى مستفادا من العلم بوجودها كحال سائر المعلولات بالنسبة الى عللها تحقيقه الوجود

(قوله فكيف تحل فيها) ولانه يلزم تداخل الممتد وقال الامام فانه يلزم اجتماع المثلين ويرد عليه منع التماثل

(قوله فالهيولى صفة الخ) اذ لامعنى للحلول الا التبعية في التحيز

(قوله فكيف يتصور الخ) لانه يلزم تحيزه ولو تبعاً

[قوله فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف تحل فيها] وجه عدم حلولها فيها هو انه حينئذ يلزم اجتماع المثلين أو الترجيح بلا مرجح وكلاهما محالان ويمكن منع لزوم شئ من هذين المحالين فان مشاركة الهيولى والصورة فى أمر عرضى وهو أن يكون كل منهما جوهراً ممتدا في الجهات لايقتضى مماثلتهما في الحقيقة حتى يلزم حينئذ اجتماع المثلين أو الترجيح بلا مرجح وقوله لانها مثلها هو في حيز المنع كما لايخفى

حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب بانا لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة الجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة لها (وقد يقال) في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين) كما ذكرتم (لزم من تعقله تعقلهما) ولم يحتج في ثبوت شيء منهما له الى برهان (واللازم باطل) فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ونحتاج في اثباتها الى البرهان (والجواب منع تعقل حقيقته) يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع ﴿ المقصد الثامن ﴾ في تفريعات لهم على) وجود (الهيولي أحدها اثبات الهيولى لكل جسم) وانما احتيج الى هذا الاثبات (اذ تلك الحجة) التي هي المعول عليها في اثباتها أعني مسلك الانفصال كما عرفت (لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل) كالعنصريات (ولعل بعض الاجسام لا يقبلهما كالفلكيات) على رأيهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر (فقال ابن سينا طبيعة الاتصال) أي الصورة الجسمية المتصلة في نفسها

(قوله وقد يجاب الخ) مبنى الجواب أن الحلول عبارة عن الاختصاص الناعت فليس يلزم من تحيزها بالاتصال أن تكون العناصر للصورة الجسمية الخ يريد أن الجسمية أعني الامتداد الجوهري من حيث هو امتداد جوهري لا يخالف جسمية أخرى الا باعتبار أمور خارجة عنها منضمة اليها في الخارج لا باعتبار أمور تحد معها فى الوجود الخارجي كاتحاد الفصول بالجنس لان الجسمية موجودة في الخارج أثبت وجوده بعد نفي الجزء وما فى حكمة من غير أن يلاحظ معا أمر آخر بل يحتاج فى ثبوته لامر يعتبر معها الى الاحتجاج كالصورة النوعية والاعراض

(قوله فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير الخ) وهذا كما قالوا ان قبول الشيء القسمة بالتبع قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما فى اللون الحال فى السطح وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه كما في الصورة الجسمية التي كانت محلا للمقدار الذى هو القابل للقسمة بالذات فالصورة الجسمية تكون قابلة للقسمة بتبعية المقدار الحال فيها حينئذ

(قوله وقد يقال فى نفي الهيولى الخ) هذا منقوض بكون الجسم مركباً من الاجزاء التي لا تتجزى فانا نعقل الجسم ونحتاج فى اثبات تلك الاجزاء الى البرهان كما لا يخفى

(للجميع) أي لجميع الاجسام طبيعة (واحدة) نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية أخري كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة أو هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية أمر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة فى الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار فانه أمر مبهم لايوجد فى الخارج مالم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا أو سطحا مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارجات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لايختلف (فاذا ثبت احتياجه) أي احتياج الاتصال الذى هو الصورة الجسمية (الى المادة) في الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها (امتنع قيامه بنفسه) فى شيء من الاجسام (والا) أي وان لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلا (كان) ذلك الاتصال الجوهري (في حد ذاته غنيا عن المحل والغنى عن المحل لا يحل فيه) أصلا (وبالجملة فالحقيقة الواحدة) النوعية (لا تختلف لوازمها) ومقتضياتها (فتكون) بالنصب على أنه

(قوله بخلاف المقدار) أي بخلاف الماهية الجنسية كالمقدار مثلا وانما لم يمثل بالمقدار لكونه أشد مناسبة للجسمية

(قوله لايوجد فى الخارج الخ) تفسير للمبهم يعنى لايجوز أن يوجد مقدار ثم يتبعه انه يكون خطاً أوسطحاً كالصورة الجسمية مع سائر الامور التي يعتبر معها بل لابد من انضمام أمر آخر يكون متحدا معه في الخارج حتي يصير خطاً أو سطحاً ثم يوجد في الخارج وكذا الحال فى كل طبيعة جنسية اذا لاحظها العقل في نفسها لايحكم بوجودها في الخارج مالم يعتبر معها الفصل بحيث ينضم فيه ويتحد معه فى الجعل والوجود

(قوله ومقتضى الطبيعة الخ) بخلاف الطبيعة الجنسية فانه يجوز أن يختلف أنواعها بأمور لها في ذاتها

(قوله فاذا ثبت) فان قيل لم يثبت احتياج الصورة لاجل ذاتها بل لقبولها الانفصال ويكون الاحتياج الي المادة مقتضى ذاته قلت قبول الانفصال واسطة فى التصديق بالاحتياج وليس بواسطة في الثبوت والا لكان ثبوت الهيولى للاجسام متأخراً عن قبول الانفصال فتدبر فانه دقيق

(قوله كان ذلك لاجل أن هذه حارة النخ) المقصود ههنا دعوي الحصر أي لم يكن ذلك الا لاجل ان هذه حارة وتلك باردة النخ وسيجيء فى الجواب منع الحصر ان شاء الله تعالي ثم ان قوله هذه حارة النخ اشارة الى تخالف الجسمين بالصفات العارضة وقوله وهذه لها طبيعة عنصرية النخ اشارة الي تخالفهما بالصورتين النوعيتين المقارنتين لهما الخارجتين عنهما

جواب النفي (قائمة بذاتها تارة وبالغير أخرى كما لا تكون جوهراً مرة وعرضا أخرى) أي كما أن انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه أن لا تكون تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة أخرى (والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمى) أي لا نسلم أن الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية (وذلك مما لا سبيل الى اثباته) فان ما ذكرتموه من اختلافها بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا أمر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بأن يتنوع بفصول مقومة لها أو بعد تنوعها ينضم اليها أمور خارجة عنها فلم قلتم انها ليست كذلك (وان سلم) أن الاتصال الجسمى حقيقة واحدة نوعية (فقد) يجوز أن يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه أخرى ولا محذور فى ذلك وقد (لا يكون الشيء محتاجا لذاته) الى محل (ولا غنيا لذاته) عنه (بل يعرض كل منهما له عن علة) فلا يلزم أن يكون الغني بذاته عن شيء حالا فيه ويمكن أن يدفع هذا بأنه لا واسطة بين الحاجة والغني الذاتيين فان الشيء اما أن يكون لذاته محتاجا

(قوله أى لا نسلم ان الطبيعة الخ) هذا المنع مدفوع لان المقصود ان الجسمية من حيث هي جسمية أى امتداد جوهرى طبيعة نوعية لكونها موجودة في الخارج من غير اعتبار أمر آخر متحد معها بل انما يعتبر من حيث جسميته الى المادة في العنصريات كانت كذلك في الكل في الشفاء أما الصورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل فى الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذا أن تكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق الخارجية لا بعينها محتاجة الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون للجسمية ولكل ذى مادة وصورة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لاحقة فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة انتهى ولا يخفى انه كما يندفع بهذا البيان منع كونها طبيعة نوعية لا احتياج فيه الى اثبات عدم الواسطة بين الاحتياج في الغنى الذاتيين فانه استدلال بان مقتضى الطبيعة النوعية لا يتخلف عنه فلا يتخلف الاحتياج عنها فى جسم من الاجسام سواء كان بينهما واسطة أولا فتدبر حق التدبر يظهر لك الحق الصريح

(قوله فان الطبيعة الجسمية مطلقاً الخ) هذا مكابرة فانه بعد نفى وجود الجزء وما فى حكمه ثبت

(قوله بأنه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين) ولعل المصنف أراد بكون الشيء محتاجا لذاته الى المحل أن يكون ذلك الشيء مقتضياً لذلك المحل وأراد بكون الشيء غنياً لذاته عن المحل أن يكون هو لذاته مقتضياً لعدم الحلول فى ذلك المحل فحينئذ يتصور أن يكون بين الاحتياج والغنى واسطة فقوله والمستغنى فى حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه ممنوع أيضاً فى الواسطة التى لم تكن مقتضية لذاتها الحلول ولا

الى محل أولا واذا لم يكن محتاجا اليـه لذاته كان مستغنيا عنه فى حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغني فى حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه (وأما النقض بالطبيعة الجنسية) بأن يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع أن لوازمها ومقتضاتها مختلفة فقد تقتضى فى الانسان ما لا تقتضيه فى الفرس (فقـد عرفت جوابه) حيث نبهناك على أن الجنس أمر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصله بفصل يعينه وهما متحدان بحسب الخارج فى في الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية فى الخارج حقيقة مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها فى الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها * (ثانيها) أي ثانى تفريعات الهيولى (ان الهيولى لا تخلو عن الصورة) أي لا توجد خاليـة عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك (لوجوه * الاول الهيولى المجردة) بالفرض عن الصورة (اما اليها اشارة فتكون) الهيولى حينئذ (جسما أو) أمراً حالا (في جسم لامتناع

وجود جوهر لامفصل فيه والمبهم لاوجود له في الخارج نعم لمفهوم المأخوذ منـه فى العقل أعنى الجوهر القابل للابعاد الثـلاثة جلس مبهم محتاج الى انضمام فصل ينوعه لكن في الصورة الجسمية التى كالمـادة لاالتي كما نص عليه في الشفاء

(قوله يستحيل حلوله فيه) أى بالنظر الى ذاته فلا يرد انه في حد ذاته يجوز أن يحل لعارض انما المستحيل حلول الامر الذي يقتضي ذاته الفناء وما قيل انه اذا كان فى حد ذاته مستغنياً فلابد لاستغنائه من علة وهي ذاته اذ الفرض انه مستغن في حـد ذاته ففيه ان الاستغناء لكونه عدمياً يكفيه عـدم علة الاحتياج

(قوله ان الهيولى) أى هيولى الاجسام نص عليه فى الشفاء وسيجىء فى كلام الشارح أيضاً

(قوله مطلقاً) أى لاقبل حلول الجسمية ولا بعدها فان قيل بعد ماثبت ان الهيولى فى نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة كل ذلك بواسطة الجسمية ظهر امتناع وجودها بدون الصورة لامتناع وجود شئ لايكون واحدا ولا كثيرا قلت قد عرفت ان المنفى عنها قبـل الصورة الوحدة الاتصاليـة والكثرة الانفصالية وأما وحدتها فى ذاتها فهي ثابتة لها في جميع الاحوال

(قوله وذلك الخ) الاظهر الاخصر أن يقال لانها ان كانت مشارا اليها بالاستقلال كانت جسما أى جوهراً ذا حجم وان كانت بالتبع كان حالا في الجسم سواء كانت نقطة أو خطاً أو سطحا أو جسما تعليمياً أو غيرها لامتناع الجوهر الفرد وما فى حكمه فلا يكون جوهراً فرداً ولا خطاً ولا سطحاً ولا أمرا حالا في فى أحدها وهذا على تقدير الاغماض عن جوهريته فالواجب الاكتفاء على كونها جسما واما ماذكره

عدم الحلول فى المحل والى القول بان الحلول يقتضى الاحتياج الذاتى فممنوع أيضاً تدبر

الجوهر الفرد) وذلك لانها اذا كانت ذات وضع أى قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما أي صورة جسمية لانها الجسم فى بادىء النظر كما مر وان لم تنقسم أصلا كانت جوهراً فرداً وان انقسمت في جهة واحدة أو في جهتين فقط كانت خطا أو سطحا لا جوهريا لانهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا فتكون الهيولى حينئذ أمراً حالا في الجسم لا محلا للصورة الجسمية هذا خلف (والا) أي وان لم يكن اليها اشارة بأن لا تكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولاشك أنها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام (فاذا حصلت فيها الصورة) الجسمية (فاما) أن تحصل معها (في جميع الاحياز والمظاهر أولا) تحصل (في شئ منها أو) تحصل (في بعضها) دون بعض (و) الاقسام (الثلاثة باطلة فالاولان) باطلان (ضرورة) لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن أن يكون جسم واحد فى زمان واحد في مكانين أو أكثر (والاخير) باطل(لعدم المخصص) بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزاً مطلقا لا معينا (فان قيل لعل صورة نوعية) تحل فى الهيولى مع

الشارح ففيه اختلال لانه ان قيد الاشارة الحسية بالاستقلال لايصح قوله لاجوهريا بل عرضياً وان لم لم يقيد لم يصح كانت جسما أى صورة جسمية لجواز أن يكون جسما تعليمياً

(قوله بل عرضياً) الظاهر انه اضراب عن قوله جوهريا أى بل خطاً أو سطحاً عرضياً وفيه انه يجوز أن يكون نقطة فلابد من التعرض له الا أن يقال بل أمراً عرضياً فيشمل النقطة أيضاً بل ههنافان الاضراب عن باطل الى باطل لامعنى له والصواب أن يقال ومالم ينقسم أصلا أوانقسمت فى جهة أوفى جهتين كانت نقطة أو سطحاً لامتناع الجوهر الفرد ومافى حكمه

(قوله فتكون الهيولى حينئذ أمرا حالا الخ) أي صورة جسمية نبه بذلك لانه اللازم من كونها منقسما فى الجهات الثلاث لا كونها مركبة من الهيولى والصورة

(قوله والمظاهر) وهي خصوصيات الانواع والاصناف والاشخاص

(قوله فى مكانين)الاظهر فى حيزين

(قوله لعل صورة الخ) أجيب بأن ينقل الكلام الى خصوصية تلك الصورة النوعية

(قوله لعدم المخصص)وسيجئ المنع الوارد عليه فيما بعد فى قوله وقد يقال جاز أن يقارن الهيولى صورة اى صورة شخصية مثلا

حلول الصورة الجسمية فيها فهي (تخصصها) بحيز معين (وأيضاً ينتقض) ما ذكرتم (بالجزء المعين من الارض) ومن سائر العناصر الكلية (واختصاصه بحيزه) المعين (بلا مخصص) يقتضيه فان نسبة أجزاء العنصر الكلي الى أجزاء حيزه على السواء مع أن كل واحد من أجزائه حاصل في حيز معين (قلنا الصورة النوعية) وان عينت موضعا كليا لكن (نسبتها الى جميع أجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيصه بحيزه) المعين من أجزاء حيز الكل فان الهيولى المجسمة مع تلك الصورة النوعية اما أن تحصل في كل واحد من تلك الاجزاء أو في بعضها أو لا تحصل في شيء منها والكل باطل وقد يقال جاز أن يقارن الهيولي صورة أخرى أو حالة من الاحوال تعين لها بعض أجزاء المكان الكلي وأيضاً قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص أجزاء ذلك العنصر بأمكنتها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا تقتضى مكانا وأيضاً جاز أن يفرض هناك حالة مخصصة للأجزاء بوضع معين (والجزء من الارض انما اختص بحيزه) المعين الذى هو فيه (لكون مادته قبل تلك الصورة) الارضية كانت (لها صورة) أخرى (مخصصة) لذلك الجزء (بذلك الحيز أو) مخصصة له بحيز آخر انتقل) ذلك الجزء (منه بالاستقامة الى ذلك الحيز) والحاصل أن مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما في ذلك الحيز أو في حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على أقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لانهاية له كما هو مذهبهم (والجواب) عن هذا الوجه من الاستدلال (انه فرع عدم القادر المختار وأنه لا مخصص) بالحيز المعين (الا الصورة) وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول أن الجسمية

(قوله اما في ذلك الحيز) كجزء من الهواء والهواء أخرج عن حيزه الطبيعي وحصل في جزء من الارض فان ذلك الجزء أولى لها والاولية الناشئة من الصورة السابقة والاحوال العارضة لها أوفي أجزاء كجزء من الماء صار في حيزه الطبيعي أرضاً فالتنقل الى قرب جزء من حيز الارض

(قوله فان قلت) جواب عن قوله فلاحاجة في التخصيص الخ وقوله وأيضاً جاز الخ تتمة لقوله قلنا تلك الاجزاء

(قوله على أقرب الطرق) كالاستقامة مثلا

اذا حلت فى الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى أوجد الجسمية فيها باختياره * الوجه (الثانى أنه يلزم له) أى للمجرد الذى هو الهيولى (فعل وقبول) يعني أن الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين أن الشئ الاحدى الذات يمتنع أن يتصف بالقوة والفعل معا فوجب أن تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هذا خلف * الوجه (الثالث) لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزئين مثلا وحينئذ نقول (مادة الجزء و) مادة (الكل ان تجردتا) معا (فان كانتا واحدة) بأن لا تزيد مادة الكل على مادة الجزء (فالشئ مع غيره كهولا معه) وذلك محال (والا) أي وان لم يكونا واحدة (كان المحمول) المركب من مادتى الجزئين أعني مادة الكل (زائداً) على مادة الجزء (فثم مقدار) باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان (وصورة) جسمية لان الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية (كما مر) فلا تكون الهيولى مجردة (وقد عرفت ما فيهما) أي هذين الوجهين من الفساد أما في الثانى فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين وأما في الثالث فلأن الهيولى في نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما تتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية (فلا نكررهما * ثالثها) أي ثالث التفاريع (ان الصورة) الجسمية أيضاً (لا تخلو عن الهيولى لوجوه) ثلاثة * (الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى) كانت اما مشاراً اليها أو غير مشار اليها (فان كانت مشاراً اليها كان) ذلك المشار اليه (متناهيا) فى جميع الجهات لتناهي الابعاد (و) كان أيضاً (مشكلا) بشكل مخصوص

(عبد الحكيم)

(قوله بل لا تزيد الخ) يعني ان المراد الوحدة في المقدار وهي المساواة لان الهيولى لا تخلو عن الصورة هذا المطلب وان علم مما تقدم حيث ثبت أن الصورة بذاتها تقتضي حلول المادة وهو الوجه الثانى بعينه الا انه لما كان أصلا لقدم العالم وغيره من المسائل جعلوه مطلباً برأسه حينئذ اذ فى اثباته بالوجه الاول بيان احتياج الصورة الى المادة والشكل والتساوي ووجوب تناهيها وان الهيولى لا تحتاج الى الصورة المعينة

(قوله لكانت الخ) هذا لا يجوزه العقل بعد ملاحظة أنها امتداد جوهرى فان الامتداد الجوهرى لا يمكن وجوده بدون فراغ يشغله فلا بد ان يكون مشارا اليه

(قوله فان كانت مشارا اليها كان متناهياً)هذه قضية اتفاقية لو لم يكن مشاراً اليها كانت أيضاً متناهية لان الثابت بالبراهين تناهى الابعاد سواء فرض مشار اليها أولا

(قوله كان المشار اليه) اشارة الي وجه تذكير الضمير والخبر

لان الشكل كما عرفت هيئة شئ تحيط به نهاية واحدة أو أكثر من جهة احاطتها به فكل شئ متناه يلزمه أن يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة (اما لنفس الجسمية) ولوازمها (فكل جسم) يجب أن يكون (له ذلك الشكل) العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها فى الجسمية المقتضية له (فيتساوى) حينئذ (الكل والجزء) في الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال (أولا) لنفس الجسمية بل لسبب آخر (فتكون) الصورة المجردة (قابلة لغيره) أى لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له (وما هو) أى ليس قبول شكل آخر (الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد أبطلناه) بما مر من أن القابل لهما لا بد أن يكون مقارنا للهيولى (وان كانت) الصورة المجردة (غير مشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد) الجوهري الممتد فى الجهات الملزوم للامتداد العرضي ذهنا وخارجا (ويمتنع أن يتصور هذا الامتداد (بلا حيز ولا اشارة وأيضاً فتكون) الصورة المجردة علي تقدير كونها غير

(قوله متناه) أي في الجهات أوفى الجهتين لئلا يرد النقض بالخط

(قوله فكل جسم) بسيطا كان أو مركبا

(قوله لاشتراك الاجسام الخ)' والمفروض أنها مقتضية للشكل والمقدار المخصوصين استقلالا من غير شرط أو رفع مانع

قوله [فتساوي حينئذ الكل الخ] أي الجزء الموجود في الخارج

[قوله وهو محال] لانه لا يبقى الكل كلا ولا الجزء جزأ

[قوله قابلة] أى قصر الى ذاتها

(قوله الملزوم للامتداد الخ) لافائدة في هذا الوصف الا ان يقال ان المشار اليه ماهو شاغل للحيز والشاغل للحيز بالذات انما هو الامتداد ولذا يزيد وينقص بالتخلخل والتكاثف فالامتداد انما هو مشار

(قوله من أن القابل لهما لابد أن يكون مقارنا للهيولي) يعني القابل لتواردهما وان كان على سبيل البدل لابد أن يقارن الهيولي اذ القابل لتواردهما بحسب الحقيقة هو الهيولي دون ذلك المقارن كما يوهمه ظاهر العبارة نعم يكون فرد من افراد الصورة قابلا للاتصال وحده وفرد آخر منها قابلا للانفصال وحده وهو الانفصال عن الآخر

(قوله لان الصورة الجسمية ليست عبارة الاعن هذا الامتداد الجوهري) فى هذا الحصر منع فانه لم لايجوز أن يكون الصورة تارة ذات وضع ممتدة في الجهات وتارة أخري مجردة عن الهيولى غير ذات وضع ولابد لنفى ذلك من دليل

قابلة الاشارة (أمراً عقليا محيضاً) لا تعلق له بحيز أصلا (فيمتنع مقارنته للمادة) المتحيزة ولو تبعا كسائر المجردات واعلم أن هـذا الاستدلال يتم بأن يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما للجسمية وحدها أو لسبب آخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة الاشارة أو غير قابلة لها بل هذا الترديد مما جعل في الملخص دليلا مستقلا هكذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهى لا محالة في جهة ومختصة بمادة وان لم تقبل فهي غير الصورة التى تشير اليها حال كونها مادية (لا يقال هذا) الذى ذكرتموه من أن الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوى الاجسام حتي الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار (ينتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته) التى هي صورته النوعية (وجزؤه كـكله) في تلك الصورة النوعية (ولا يلزم تساويهما فى المقدار والشكل) المخصوصين معا بل لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة والتداوير أجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوى فى المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكري (لانا نقول لو لا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه) ومقداره (كـكله) بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما (لكن ثمة مانع) يمنع من التساوى في الشكل والمقدار جميعا (وهو أن الكل حصل له ذلك الشكل) مع المقدار المخصوص بأن حلت

اليه لكونه ملزوما للامتداد العرضي

[قوله فيمتنع] لانه يلزم تجرد المجرد ولو بالتبع

[قوله المتحيزة ولو تبعا] أى بتبعيه الصورة الجسمية المقدار

(قوله فى جهة) أي فى جانب وهو المكان من حيث وقوعه في احدي الجهات الست مختصة بمادة لانه حينئذ يكون جسما وكل جسم له مادة

[قوله فهى غير الصورة الخ) والكلام في تجرد الصورة المادية

[قوله وان كانت الخ] لكن الكلام فى لزوم التساوى في المقدار والشكل المخصصين كما مر

(قوله لانا نقول الخ) حاصله أن الصورة النوعية لكل ذلك اقتضى المقدار والشكل المخصوص فى مادة معينة

(قوله لكانت متناهية ومتشكلة) كلاهما ممنوعان لم لايجوز أن تكون الصورة الجسمية بعد مفارقتها عن الهيولى أمرا مجردا غير مشار اليه أصلا وكذا قوله ومختصة بمادة ممنوع أيضاً لابد له من دليل وقوله فهى غير الصورة يتوجه عليه المنع أيضاً بناء على ما ذكر آنفاً

(قوله فان الافلاك الخارجة) أى الخارجة المركز عن مركز العالم على ماسيجيء تفصيله باذن الله تعالى

الصورة الجسمية في المادة الملكية فاقتضى لها صورته النوعية الحالة معها في تلك المادة مقداراوشكلا مخصوصين (فامتنع أن يكون للجزء) من الفلك (ذلك الشكل) والمقدار (والا لم يكن جزأ) وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها أجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فانها قد تفرض مضلعة لا مستديرة وزعم أن المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بأن

وتلك المادة معينة في الحيزوان كان المقتضي متحققا فيه بخلاف الصورة الجسمية وانما فرض مقتضية بانفرادها من غيرمدخلية شئ آخر

(قوله ومنهم من وجه الخ) وفي الاشارات ولولزمه منفردا بنفسه عن نفسه تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيآت التناهي والشكل فكان الجزء المفروض من مقدار مايلزمه الكلية وفسره الامام بما حاصله انه لو لزم لامتداد الشكل المخصوص حال كونه منفردا عن المادة عن نفسه لزم استواء الاجسام في مقادير الامتدادات وهي هيئة التناهي ضرورة ان الاجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني فلو كان المقتضي للشكل المخصوص نفس الجسمية يوجب من استوائها في طبيعة الامتداد استواؤها في مقادير الامتداد والشكل واما قوله لوكان الجزء المفروض من مقدار مايلزمه مايلزم فمعناه أن جزء الجسم البسيط مساو لكل في الماهية فلو كان المقتضى للشكل الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل فعلى التقدير يرد النقض بالاجزاء الموجودة في الفلك كالخارج والتدوير فانها مساوية لكله في الصورة النوعية المقتضية لشكله المخصوص مع عدم استواء الاجزاء في الشكل والمقدار المخصوص وفسره المحقق الطوسي بما حاصله انه لو كانت الجسمية بنفسها مقتضية للشكل المخصوص لزم تشابه الاجسام أي الصورة الجسمية أي اتحادها في المقدار والشكل ويلزم منه تساوي الشكل المفروض منها للكل لابمعنى انه يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه أصولها بعد الفرض بل بمعنى امتناع فرضى الكلية والجزئية في الاصل بان وصفهما بالفرض يستلزم رفعهما فعلى هذا التقدير نقض بالاجزاء المفروضة في الفلك فانها مساوية للكل في الصورة النوعية المقتضية للشكل المخصوص مع عدم امتناع فرض الكلية والجزئية والجواب على التقديرين الفرق بين الصورتين بانه في صورة النقض المادة موجودة فالصورة النوعية المقتضية وان كانت متحدة في الكل والجزء لكن اختلاف القابل مانع عن حصول الشكل الكلي للجزء ومن امتناع فرض الكلية والجزئية وفيما نحن فيه الصورة الجسمية مجردة عن المادة المستقلة في

(قوله وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة الخ) هذا اشارة الى أن كل واحد من الافلاك الكلية جسم بسيط بمعنى انه لم يكن مركباً من الاجسام المختلفة الطباع نعم كان مركباً من أجسام هي أجزاء بالفعل مثل الافلاك الخارجة المركز أو التداوير أو المتممات لكنها لم تكن مختلفة الطباع جميعاً اذ المتممات ليس لها صورة مغايرة لصورة الفلك الكلي على ماسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى

الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال وأيضاً الجزئية مطلقا مانعة من المساواة فى الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتأخر الجزء فى الوجود عن الكل في المانعية (وأما الصورة) الجسمية (فلو تجردت) عن المادة (فلا تكون) هناك (الا الطبيعة) الجسمية (المشتركة) ولم يكن هناك سبب يقتضى كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف فى أمر من الامور حتى في الكلية والجزئية (فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلا عن اختلافهما بالشكل) فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور (ولكن لمانع أن يمنع أن الشكل) وتبدله (انما يكون بالاتصال والانفصال كما) ترى (فى الشمعة) فانها (تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل) ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض

في اقتضاء الكل ممن تشابهما يلزم المحال المذكورة واذا تحققت ماتلونا عليك ظهر لك ان كان النقض بالاجزاء المفروضة للفلك وأرادوا ان الرد الذى ذكره الشارح وهو مذكور فى المحاكمات غير وارد لان الاستدلال أيضاً كان يفرض جزء المفروضة للجسمية بان فرضها يستلزم رفعها فتدبر وأما قوله وأيضا الجزئية الخ فالجواب عنه ان اعتبار التأخر ليس لاجل ان له مدخلا في منع مساواة الجزء للكل بل لانه في الواقع كذلك لان الاجزاء المفروضة للبسيط لا تكون الا متأخرة بخلاف المركب وقد صرح به المحقق في شرحه

(قوله لمانع ان يمنع الخ) هذا انما يرد لو اريد بقوله هو أى الشكل آخر الا بالفصل والوصل في نفس الجسم أما لو اريد به وما هو أى تشكل الجسمية الا بفصل بعضها عن البعض فلا ورود له كما لا يخفى فان تعدد الاشكال فى الامتداد الا باعتبار فصل بعضه ولولاه لكان امتداد واحد

(قوله فلا تكون هناك الا الطبيعة الجسمية) الحصر ممنوع لم لا يجوز أن تكون الصورة الجسمية لذاتها مقتضية لمجموع عالم الاجسام شكلا معيناً ومقدار معينا ومع ذلك يكون هناك أمر آخر مقارن للصورة الجسمية حال كونها مجردة عن الهيولى ويكون ذلك الامر سبباً للكلية والجزئية فان قيل فحينئذ تكون الصورة قابلة لشكل آخر وذلك بالفصل والوصل بدون الهيولى وهو باطل قلنا ممنوع فان ذلك الامر لازم لوجود الصورة المجردة بعد تجردها وان لم يكن لازما لماهيته كما مر

(قوله فليس يلزم من استناد الشكل الخ) لايقال كل ما كان قابلا للانفصال وتبدل الاشكال فهو قابل الاتصال والانفصال كما فى الشمعة مثلا لانا نقول لانسلم ان تبدل الاشكال لايكون الابالاتصال والانفصال فان ذلك محل النزاع بعد ولا يقال أيضاً كل ما كان قابلا للانفصال المذكور فهو يمكن أن يكون قابلا للاتصال والانفصال وان لم يكن قابلا لهما بالفعل لان هذا الامكان ممنوع أيضاً

للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم (ولا يجاب) عن هذا المنع (بأن ذلك) أي قبول تبدل الاشكال (يقتضى) لا محالة (القسمة الوهمية) اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء (وتفضى) القسمة الوهمية كما مر (الى) القسمة (الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لانا نقول لو كفى ذلك) في دفع المنع (لاستقل بالدلالة) على المطلوب بأن يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد أبطلناه وعلى هذا (فكان هذه المقدمات) المذكورة في دليلكم (كلها ضائعة) لا حاجة اليها (ويمكن الجواب) عن هذا الذي قلناه (بأنه لا ينافى حقية الكلام) وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذى هو أقصر * (الثاني) من الوجوه الثلاثة (الصورة الجسمية لو) خلت عن الهيولى و(قامت بذاتها لاستغنت) في نفسها (عن المحل فلا تحل فيه) أصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه * (الثالث) من تلك الوجوه أن نقول على تقدير أن يجوز خلو الصورة عن المادة (نفرض الكل تفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها فان كان لا تميز ثمة)

[قوله تبدل الخ] بل أصل الشكل اذا أحاطة الحد والحدود لا يتصور فيما لا امتداد ويقتضى القسمة الوهمية أى فيما له طبيعة نوعية متعددة الافراد كما فيما نحن فيه

[قوله كما مر] من أن حكم الامثال واحدة

[قوله وقد عرفت جوابه] من أنه يجوز أن لا تكون محتاجة ولا مستغيرة

[قوله فان كان لا تميز الخ] فيه ان الكلية والجزئية باعتبار المادة فاذا فرضت الصورة منفردة عن المادة فلا كل ولا جزء ولا تعدد فيها ولا يلزم ان يكون الشيء مع غيره كهولا معه فتدبر

(قوله عن هذا الذي قلناه) أي قوله لانا نقول الخ

(قوله وقد عرفت جوابه) وقد عرفت أيضاً مافى هذا الجواب من انه لا واسطة بين الاحتياج الذاتي الى المحل والغني الذاتي عنه وقد عرفت أيضاً ماذكرنا في توجيه كلام المصنف

(قوله نفرض الكل تفارقه صورته) المراد من الكل ههنا المجموع المركب من الهيولى والصورة وقوله صورته هذه الاضافة من قبيل اضافة الجزء الي الكل ومعنى مفارقة الصورة عن الكل هو ان تبقى الصورة بدون الكل فتكون حينئذ مجردة عن الهيولى وقوله قبل التجزئة وبعدها متعلق بقوله تفارقه ثم ان امكان وقوع المجموع الذي فرضتم ممنوع في هوية الصورة التى فرض كونها مجردة عن الهيولى لابد لاثباته من دليل

بين صورة الكل وصورة الجزء (فالشيء مع غيره كهو لا معه وان كان) بينهما تميز وقد عرفت) في مباحث التعين (أنه لا تميز) ولا تعدد (بين الامثال أى بين افراد ماهية نوعية (الا بالمادة) وعوارضها (فهي) أى الصورة الجسمية (مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هذا خلف وقد عرفت ما فيه) من أنه مبني على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان (فلا نكرره * رابعها أي رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة (قد علمت) في مباحث الماهية (أنه لا بد) في الماهية الحقيقية المركبة (من احتياج أحد الجزئين الى الآخر) فقط أو احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور و حينئذ فلا بد بين جزئي الجسم من حاجة وأما كيفية تلك الحاجة (فاعلم أن الهيولى ليست علة للصورة والا لتم لها) أي للهيولى (وجود قبل وجود الصورة) لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا أن المادة لا تكون بالفعل الا بسبب الصورة لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده (و) أيضاً لو كانت الهيولى علة للصورة (لاجتمع فيها) أى في الهيولى (القبول والفعل) بالنسبة الى شيء واحد فانها حينئذ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه أنه مبنى على أن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه (و) أيضاً لا يجوز أن تكون الهيولى علة للصورة (لانها) في حد ذاتها (تقبل صوراً لا نهاية لها فلا تكون علة للمعينة) أي لا تكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى أولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا مجرد القبول وأما سبب حصول الصورة المعينة فيها فأمر آخر (ولا الصورة) أي وليس الصورة أيضاً علة (للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج) الصورة (في وجودها اليها) ويتجه على هذه العبارة أنه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة

(قوله في الماهية الحقيقية) أي المتصفة بالوحدة الحقيقية أى الوحدة في الخارج

(قوله ليست علة) أي علة فاعلية

(قوله مبنى على ان البسيط الخ) مع ان الهيولي ليست بسيطاً حقيقياً

(قوله ويتجه على هذه العبارة الخ) فيه ان المثبت ههنا الاحتياج الى الفاعل والمنفى فيما سبق الاحتياج الى القابل

(قوله فلا تكون علة للمعينة) لم لا يجوز أن يكون علة للمعينة لا لذاتها بل بشرط خارج عن ذاتها منضم اليها فلا يلزم التحكم وأما عدم كونها قابلا وفاعلا فقد عرفت مافيه

[قوله ويتجه على هذه العبارة انه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة] اذ المحتاج اليه لا بد أن يكون

فالاولى أن يقال فلاتكون علة لوجود محلها (و) أيضاً ليست الصورة علة للهيولى (لانها) أى الصورة (لا توجد الامع التناهي والتشكل) لما مر (والهيولى متقدمة عليهما) لانهما من توابع المادة المتأخرة عنها ومامع المتأخر متأخر كما أن ما مع المتقدم متقدم فتكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلاتكون علة لها ولايخفي عليك أن الحكم بتأخر ما مع المتأخر انما تظهر صحته فى المعية والتأخر الزمانيين دون غيرهما (و) أيضاً ليست الصورة علة للمادة (للزوم انتفائها) أى انتفاء المادة (عند عدم الصورة المعينة) يعني لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على أن الصورة المعينة ليست

(قوله فالاولى الي آخره) لاأولوية لان عدم كونها علة لوجوده معللة باحتياجها في وجودها اليه وتأخرها عنه

(قوله ليست الصورة علة) أى فاعلة

(قوله انما تظهر الخ) وههنا المعية وان كانت زمانيه لكن التاخر ليس بزماني ولا يلزم أن يكون مامع الشيء زمانا متأخرا عما كان ذلك الشيء متأخراً عنه ذاتا لعدم الاحتياج بينهما

علة للمحتاج فان معني العلة ههنا هو مايحتاج اليه الشئ فى وجوده في نفسه لكن الصورة لم تكن محتاجة فى وجودها في نفسها الى المحل الذى هو الهيولي والا يلزم أن تكون الصورة عرضا لاجوهرا هف ثم لايذهب عليك ان مثل هذه المناقشة يكون متوجها على مايذكر فيما بعد من قوله وما مع المتأخر متأخر الخ فالاولى أن يقال هناك أيضا وما مع المتأخر لايكون علة متقدمة لما هو متقدم على ذلك المتأخر فعليك بالتأمل في تأويل العبارتين

(قوله انما تظهر صحته فى المعية والتأخر الزمانيين) الظاهر أن كون الصورة مع التناهي والتشكل هو المعية الزمانية وليست عن معية ذاتية كما توهم فان التناهي والتشكل كيفيتان عارضتان للصورة بواسطة المقدار المتأخر عن الصورة ذاتا فكيف يكونان مع الصورة معية فقوله لاتوجد الا مع التناهي والتشكل ممنوع ان أراد بالمعية المعية الذاتية وغير مفيدان أراد بها المعية الزمانية اذ المقصود ههنا هو بيان التأخر الذاتى هف ثم انه لو أريد بالمعيـة الذاتية أن يكون الشيئان بحيث يكونان معا معلولي علة ثالثة أو يكونان معا علة لمعلول ثالث فان كانا معا مقيسين الى ذلك الامر الثالث فالظاهر هناك ان مامع المتقدم متقدم وما مع المتأخر متأخر بالنسبة الى ذلك الامر الثالث وان كانا مقيسين الي غير ذلك الامر الثالث فان لم يكن بينهما لزوم فى الوجود أصلا أو كان اللزوم من أحد الجانبين فقط فالظاهر هناك انه لايلزم أن يكون مامع المتقدم متقدما ولا ان يكون مامع المتأخر متأخراً وان كان اللزوم من الجانبين معافان توقف ذات

علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لا بد أن تكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين (فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة تستحفظها بتواردها) عليها (اذ لو فرضنا زوال صورة) عنها (وعدم اقتران) صورة (أخرى) بها (عدمت المادة) لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها (فهي) أي تلك الصور المتواردة عليها (كالدعائم تزال واحدة) منها عن السقف (وتقام مقامها) دعامة (أخرى) فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم (وحاجة الصورة) الى الهيولى (في التشخص) والعوارض اللازمة لتشخصها (اذ قد علمت أن

(قوله دل على الاحتياج الخ) فيه ان بين العلة الموجبة والمعلول تلازما مع ان الاحتياج من أحد الجانبين فالصواب ترك هذه المقدمة وان يقال اذا تمهد ان كل واحد منها ليست علة فاعلة للاخرى فحاجة الهيولى الخ

(قوله في بقائها) أي وجودها المستمر في أصل الوجود أيضاً محتاجة اليها والعلة الفاعلية لها المبدأ بالقياس يفيدها الوجود المستمر لفيضان الصورة عليها بشخصها كما في الفلكيات أو بتوارد الصور عليها كما في العنصريات

(قوله كالدعائم) والمبدأ الفياض كالمقيم للدعائم والعلة الفاعلية للواحد بالشخص واحدة بالشخص والتعدد انما هو في الشروط

(قوله وتعددها) الصواب اسقاط هذا اللفظ لما عرفت ان وحدة المادة وكثرتها بسبب وحدة الصورة وكثرتها

كل منهما على ذات الآخر لكن لا توقف تقدم بل توقف معية كتوقف كل من اللبنتين المتساندتين على الاخرى في الاستناد الواقع بينهما فالظاهر هناك أن يكون مامع المتقدم متقدما وما مع المتأخر متأخراً وان لم يتوقف ذات كل منهما على ذات الآخر بل توقف باعتبار أمر متأخر عن ذاته كتوقف كل من الهيولى والصورة على الاخرى باعتبار البقاء والتشكل فالظاهر هناك هو عدم كون مامع المتقدم متقدما ومامع المتأخر متأخراً فلذا منع الشارح ههنا تأخر مامع المتأخر فان قيل ههنا احتمالان آخران هما أن يكون الشيئان معا معلولين لعلتين أخريين أو يكونا معا علتين لمعلولين آخرين ويكون بينهما تلازم ذاتي بوجه من الوجوه قلنا لو سلم وجود هذين الاحتمالين فانا نمنع هناك أيضاً أن يكون مامع المتقدم متقدما وما مع المتأخر متأخراً فتأمل والله الموفق

(قوله قلنا الواحد بالشخص لابد أن تكون علته الفاعلية واحدة بالشخص) لايقال حركة حجر واحد في مسافة واحدة يمكن أن تكون مستمرة الى وسط المسافة بمحرك ثم الى آخرها بمحرك آخر فهذا الحركة كانت معلولة واحدة بالشخص لانا نقول علة هذه الحركة من مبدأ المسافة الى منتهاها هو مجموع المحركين المذكورين معا فيكون العلة أمراً واحداً بالشخص أيضاً كما لايخفى

(قوله فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها) لافي وجودها في نفسها والاحتياج على هذا الوجه أمر معقول ألا يرى الى ان حاجة المزاج الحيواني الي الحياة تكون في بقائه لافي وجوده في نفسه وذلك لانه

تشخصها) وتمددها (بالمادة وما يكتنفها من الاعراض) وعلمت أيضاً أن تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور (خامسها) كما أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة أخرى بل (لكل جسم) من الاجسام (صورة نوعية) بحسبها يتنوع الجسم أنواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك (لانها) أى الاجسام (مختلفة فى اللوازم كقبول الانقسام) الانفكاكى وقبول الالتئام والتشكل التابع لهما (بسهولة) كما في العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء (أوعسر) كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد (أو عدمه) أي عدم قبول ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما فى الفلكيات (وليس ذلك) الاختلاف فى تلك اللوازم (للجسمية المشتركة) بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز أن تكون معللة بأمر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وأيضاً هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأ

(قوله وعلمت أيضاً الخ) الصواب لماعرفت أن تناهيها وتشكلها لاجل المادة وهما مشخصاتها ليكون بيانا للحوالة التى فى المتن فان ماعلم فيما سبق ان تشخصها للمادة واعلم ان بيان كيفية التلازم بينهما وكيفية تشخصها من غوامض مسائل الحكمية ان شئت الاحاطة فارجع الى شرح الاشارات والمحاكمات مع وجود القدرة وصفاء الفطنة ولولا الخروج عما في الكتاب وضيق الوقت لاوردنا بقدر ما أحاطه به فكري العليل وذهني الكليل

(قوله كذلك الخ) عدم كون الهيولى خالياً عن الصورة النوعية لم يقم عليه دليل بل أمر استحساني بناء على انها القابل

(قوله بل لكل جسم الخ) اضراب عما هو مفهوم مما سبق أى ليس المقصود عدم الخلو فقط بل العموم

(قوله بحسبها يتنوع الخ) أى الصورة فالمرجع مستفاد مما تقدم

(قوله مختلفة في اللوازم) بحيث لا يخلو شئ من الاجسام أحدها لتثبت الكلية

(قوله ذلك الاختلاف) اشارة الى وجه تذكير اسم الاشارة والمراد اللوازم المختلفة كما يدل عليه التعليل

[قوله مشتركة] بدليل الكون والفساد

اذا فى الحياة لم يبق المزاج أصلا مع ان الامر بالعكس في الاحتياج فى الوجود فان وجود الحياة مشروط بوجود المزاج وقوله فحاجة الصورة الى الهيولى فى التشخص أى لا فى وجودها فى نفسها على مامر والاحتياج على هذا الوجه أيضاً أمر معقول ألا يرى الى أن الجسم محتاج الى التناهي فى تشكله والى الحيز في تحيزه والى العوارض المشخصة في بعض تشخصاته ومع ذلك لم يكن محتاجا الى شئ منها في وجوده فى نفسه وان كان كل منها لازما لوجوده فتأمل

لأمور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية (بل) لابد أن يكون ذلك (لأمر مختص) أى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض ويجب أن يكون ذلك الامر المختص لازما ليمكن استناد ما هو لازم اليه (فان كان) ذلك الامر المختص اللازم (مقوما للجسم فهو المطلوب) اذ لا بد حينئذ من أن يكون جوهراً فقد ثبت في الاجسام جواهر مختصة هي مباد لآثارها ولوازمها المختلفة ولامعني للصورة النوعية الا ذلك (والا) أى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما (عاد الكلام فيه) لاحتياجه حينئذ الى أمر آخر مختص يستند هو اليه (ويتسلسل قال الامام الرازى) الذي حصل لنا بالدليل هو أن هذه اللوازم من الكيفيات والاينون وغيرها مستندة الى قوى موجودة فى الاجسام واما أن تلك القوي أسباب لوجود الجسمية حتي تكون صوراً مقومة فلا بل الاقرب (الظاهر) عندنا (أنها من) قبيل (الاعراض) وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم فى الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى

[قوله ولا للمفارق) فيه بحث مشهور بقي ههنا احتمال آخر وهو أن تكون الصورة الجسمية بشرط حلولها فى هيولى كل فلك علة فلا تثبت الكلية

[قوله اذ لابد الخ] امتناع تقوم الجوهر بالعرض القائم به ضرورة لانه يلزم تقدم العرض وتأخره وكذا كونه جزءاً محمولا عليه وأما تقومه بالعرض القائم بجزئه لجوزه البعض متمسكين بان السرير مركب من الخشب والهيئة السريرية والحق امتناعه لان المركب من المقولتين ليس داخلا فى شئ من المقولتين لانه باعتبار جزء موجود لافي موضوع وباعتبار جزء آخر موجود فى موضوع ولا ترجيح لاعتبار حكم أحد الجزئين دون الآخر له في نفسه وما قيل من أن صدق تعريف الجوهر على السرير بمعنى المجموع فوهم لان صدق السرير بمعني معروض الهيئة السريرية كما ان الجسم بمعنى محل الاعراض القائمة جوهر لاالمجموع المركب بينهما وبما ذكرنا ظهر جوهرية الصورة النوعية وان أشكل على الفحول

(قوله فان اختصاص الخ) لا وجه لهذا الكلام لان نسبة الصورة النوعية الى الجسم كنسبة الفصول الى الجنس فالصورة النوعيـة اذا حلت في الجسم تخصص الجسم وصار كل حصة مختصة بصور معينة وقبل حلولها يتعدد فيحتاج الى المخصص بخلاف الاعراض فانها عارضة للاجسام بعد تكثرها في الخارج فلابدمن المخصص

(قوله ولاللمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية) فيه منع لم لايجوز أن يكون هناك أمور مخالفة مختلفة الماهيات ويكون لكل منها نسبة مخصوصة الى جسم مخصوص فعلى هذا لايتصور الاختلاف في تلك اللوازم

ولا للمفارق لما مر بعينه فلا بد من استنادها الى صور أخر مختصة وقد أجابوا عن ذلك بأن هيوليات الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل الا صورة معينة وأما اختصاص العناصر بصورها فلأن المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة أخرى لأجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهي (و)حينئذ (نقول) لهم (لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم) أي فلأى شئ (يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية) بل هذا أيضاً جائز فلا حاجة الى اثبات الصورة النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها لا تقبل الا ما هو عارض لها وأجاب بعضهم عن ذلك بأنا نعلم بديهة أن حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بأمر جوهرى مختص (وربما يستدل) على اثبات الصورة النوعية (بأن الماء اذا سخن) ثم ترك (يعود بالطبع بارداً فثمة أمر هو مبدأ للكيفية باق) يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر (قلنا) ان سلم أن في الجسم أمراً هو مبدأ للكيفية فلا يجديكم (ومن أين يلزم كونه من مقومات الجسم) حتي يكون صورة نوعية على أنا لا نسلم ذلك (و)نقول (لم قلتم انه) أي عود الماء الى البرودة (ليس بفعل الفاعل المختار) على طريقة جري العادة (وهذا) الفرع الخامس أعنى ثبوت الصورة النوعية (مع ضعفه) لعدم صحة أدلته (أصل) كبير (له فروع كثيرة) من المباحث الفلكية والعنصرية (فتحققه ولا تنس) كيلا تحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازى لما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر أحكامه ثم شرع في اثبات الحيز الطبيعى الا أن المصنف جعله من تفاريع الهيولى فقال (سادسها

[قوله انا نعلم بديهة) دعوي البديهة في محل النزاع غير مسموعة كيف والمتكلمون ذهبوا الى ان الاجسام متماثلة لتماثل الجواهر الفردة لا الاختلاف بالاعراض

(قوله بأمر جوهرى) بناء على ما مر من امتناع تقوم الجوهر بالعرض وقد عرفت مافيه

(قوله فلا يجديكم) اشارة الى ان المعطوف عليه محذوف بدلالة المعطوف

(قوله جعله من تفاريع الهيولى) اما على سبيل التغليب أو باعتبار ان ثبوت الحيز الطبيعى يتوقف على ثبوت الطبيعة الحالة في الهيولى فان أصحاب الجزء يقولون بتماثل الاجسام فلا طبيعة ولا اقتضاء

(قوله وأجاب بعضهم عن ذلك) أى أجاب عنه بتغيير الدليل وقوله بانا نعلم بداهة أن حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء ههنا منع فان الذي نعلمه بداهة هو ان كيفيتى النار مخالفة لكيفيتي الماء وأما المخالفة بين حقيقتهما بأن يكون لكل منهما في ذاته مقتضى للامتياز الذاتى عن الآخر فهو محل النزاع بعد

كل جسم له حيز طبيعي) تقتضي طبيعته حصوله فيه (ضرورة أنه لو خلى) الجسم (وطبعه) أي فرض

(عبد الحكيم)

واختصاص الاجسام بالآثار بارادة الفاعل المختار

(قوله كل جسم له حيز طبيعي) هذه المسئلة لاتصح عند القائلين بالجزء سواء كان موجوداً أوموهوما اذ لا اختلاف فيه حتى يقال ان بعضه طبيعي وبعضه غير طبيعي قال الشارح في بحث المكان انه قد استدل بعضهم على امتناع كون المكان بعداً مجرداً باستلزامه ان لا يمكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه وأجيب بأن اختصاص الاجسام باحيازها لما بينها من الملاءمة والمنافرة وبما ذكرنا ظهر عدم صحة مافي التجريد بعد ما اختار ان المكان هو البعد من أن لكل جسم مكانا طبيعيا واما عند القائلين بالسطح فلا يصدق كلية اذ قيل بترادف الحيز والمكان اذا المحدد لامكان له فضلا عن كونه طبيعيا فقيل بعموم الحيز عن المكان كما مر في بحث المكان من أن الحيز مابه تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو أعم من المكان متناول للوضع الذي به يمتاز المحدد عن غيره في الاشارة الحسية فهو متحيز وليس في المكان ولا بعد في ان يكون الحالة التي تميزه في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شيء من أوضاعه يشبه بالقياس الى ما تحته أمراً طبيعيا وفيه بحث لان الحيز ينسب الى الجسم بكلمة في ويصح الانتقال منه ويدل على ما ذكروا من أن الجسم لايجوز أن يكون له حيزان طبيعيان فلا يمكن ادخال الوضع بهذا المعنى في الحيز والصواب مافي الشفاء من أن الحيز اما مكان أو وضع ترتيب الاجسام بعضها مع بعض والعين والمشترك للجزئين وضع الترتيب بأن يشار الى الجسم بأنه هناك وهنا سواء كان سطحا أو وضعا حاصلا بالترتيب واليه يرشد الدليل المذكور عليه

(قوله تقتضي طبيعته حصوله فيه) يعني أن المراد بالحيز الطبيعي ماتقتضي الطبيعة حصوله فيه ولذا لايجوز أن يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان وفيه اشارة الى ردما في شرح المقاصد وحكمة العين من أنا لا نعني بالحيز الطبيعي الا مايكون حاصلا للجسم في نفسه مع قطع النظر عما سواه والى دفع ما أورده بعض من أن المكان بمعنى السطح كيف يكون طبيعيا وهو حاصل له بسبب الحاوي وليس حاصلا للجسم اذا خلى وطبعه لان اللازم في المكان الطبيعي ان يكون الجسم بطبيعته مقتضيا للحصول فيه وان كان الحصول متوقفا على شرط وارتفاع مانع وفي الاشارات ان الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك وفي شرحه وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك أو مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الوضع المعين والشكل المعين وربما يلزمهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما اقتضته طباعه عند زوال القسر الخ

(قوله أي فرض بعد وجوده] اشارة الى أن الحيز من لوازم الوجود لا الماهية فالفاعل معتبر من حيث أنه موجد له

بعد

بعد وجوده خاليا عن جميع مايمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة (لكان له مكان ضرورة) اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة معا بل لا بد أن يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله فى ذلك الحيز مستنداً الى أمر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الي الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الي أمر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة (قلنا) ما ذكرتم (ممنوع بل لو خلى) الجسم وطبعه (لكان كالمحدد لا مكان له) كما هو مذهب أرسطو ومن تابعه (أو) نقول اذا خلى وطبعه (تكون نسبته الى الاحياز) كلها (سواء حتى يخصصه) الفاعل (المختار) بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه فى

(عبد الحكيم)

[قوله عن جميع ما يمكن خلوه منه] وهو ماسوى لازم ماهيته والفاعل من حيث هو موجد له فلا يرد ما قيل أن أريد التخلية من الفاعل أيضاً فالجسم حينئذ لايكون موجودا فضلا عن اقتضاء الحيز وأن أريد التخلية من الفاعل أيضا فالجسم حينئذ لا يكون موجودا فضلا عن اقتضاء الحيز وأن أريد التخلية عما سوي الفاعل فليجز أن يكون المخصص هو الفاعل لان المفروض تخليته عنه من حيث هذا الاعتبار أيضاً

(قوله الضرورة] الضرورة الاولي بالنسبة الي نفس الحكم أعنى الملازمة والثانية بالنسبة الى ان الحكم بالضرورة أيضا ضرورى فانه قد يكون نظريا فقول الشارح اذ لايمكن تنبيه على ذلك

(قوله أن يحصل فى حيز معين) ان أراد فى معين من المعينات فيجوز ان يكون المخصص له امتناع كونه لافي مكان أو في كل أمكنة وما قيل ان الحصول في المكان المعين أمر وجودي فلا يمكن استناده الى الامتناع الذي هو عدمى فمدفوع لانه يجوز أن يكون الاستناد الى الجسمية بشرط هذا الامتناع

(قوله ممنوع الخ) قد عرفت اندفاعه بما حررنا لك من أن الحيز أعم من المكان

(قوله حتى يخصصه الفاعل المختار) انما قيد بالمختار لئلا يرد أن نسبة الفاعل الى جميع الاحياز على السوية فلا يخصص الا بحسب الاستعدادات

[قوله ولا نسلم امكان خلوه في نفس الأمر) لاخفاء انه يكفى لنا اثبات امكان فرض الخلو وان كان المفروض محالا ولا شك فى امكانه فان الجسم يمكن فرضه موجودا عاريا عن جميع مالايدخل فى تقوم ماهيته ووجوده ثم اذا فرضه فلا بد أن يحصل فى حيز معين لما عرفت ولا شك أن الحصول في ذلك الحيز من الامور الممكنة فلا بد له من علة وليست الاشياء الغريبة لانا اذا فرضنا الخلو عنها فهي اما ذاته أو مقوم ماهيته أو لازم ذاته والفاعل من حيث انه مخصص بالحيز أيضاً مفروض خلوه عنه وان كان مفروضاً معه من حيث انه موجود خلاصته مافى الشفاء يمكن توهم الجسم خالياً عن جميع مالايكون مقوما لماهيته ووجوده ولا يمكن توهم خلوه عن مكان معين فلا بد من استناده الى أمر لايمكن خلوه عنه

نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه (و)نقول (لو فرضت الاحياز) كلها (خالية) عن الاجسام (ثم) فرض أنه (خلق الارض) وحدها (كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمة مركز ولا محيط) واذا جعلت الارض بأسرها في أي حيز اتفق وجب أن تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما يتوهم من أن الارض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل (كما قال) به (ثابت بن قرة) فانه قال ليس لشئ من الامكنة حال يخص به دون غيره حتى يتصور أن جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه (واذا رمينا مدرة) الى فوق (فانما تعود) المدرة (الى مركز الارض) لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل (لان الجزء مائل الى كله) الذي يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا فى وسط المسافة التي بينهما ولوفرض أن الارض كلها رفعت الي فلك الشمس ثم أطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للأمر العظيم الذى هو شبيهه ولو فرض أنها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم أطلقت أجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا

(قوله لو فرضت الاحياز الخ) هـذا انما يصح على رأى القائلين بالبعد وأما عند أصحاب السطح فلا يمكن ذلك اذ عند عدم الاحساس يتعدى الاحياز

(قوله الذى يجذبه) اشارة الى أن العود معلل بميل الحيز ولذا كان المدرة الكبيرة أسرع من الصغير ويجذبه الكل ولذا كانت حركته سريعة عند القرب من الارض

(قوله باطل) اذ المفروض ان الاحياز خالية عن الاجسام ثم خلقت الارض بحيث لم يكن هناك محيط ولا مركز فحينئذ يلزم أن تكون نسبة الارض الى الاحياز كلها على السواء فلم يتصور أن تكون طالبة للمكان الذى هى فيه

(قوله لان الجزء مائل الى كله) ظاهره يدل على ان الكل موجود بالفعل والجزء يميل اليه وهذا باطل اذ الكل انما يحصل بعد وصول الجزء اليه فالمراد ان الاقل يميل الى الاكثر حتى يصل اليه فيحصل الكل أو المراد ان الجزء يميل الى الاجتماع حتى يحصل الكل

(قوله ولو فرض أنها تقطعت وتفرقت الخ) فلو فرض جزء فى وسط الاجزاء بحيث يكون ميله الي سائر الاجزاء على السواء لزم أن يكون ذلك الجزء واقفا فى موضعه حتى يجتمع سائر الاجزاء معه أو بعرض غلبة بعض الاجزاء علي البعض الآخر وأياما كان فلم يلزم الترجيح بلا مرجح

واحداً ومن المحال أن يلتقي الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب أن يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وأن يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه في المباحث المشرقية (وبالجملة فلم لا يجوز أن يكون كل جسم) بحيث (لو خلى وطبعه لكان يقتضى حيزاً مبهما ككل جزء من الارض) فانه يطلب حيزاً مبهما من أجزاء حيز الارض (ويكون المخصص) لذلك الجسم بحيز معين (أمراً من خارج) كما أن مخصص جزء الارض بحيز معين أمر خارج عنه وقد يجاب بأن الكلام فيما اذا خلى الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه وأما جزء الارض فانه لو خلى وطبعه لاتصل بكله فلم يبق موجوداً منفرداً مقتضيا للمكان وما دام موجوداً على حدة فانه لا يخلو عن قاسر ﴿ فرعان ﴾ على أن لكل جسم مكانا طبيعيا * (الاول لا يكون لجسم) واحد (حيزان طبيعيان فانه اذا كان في أحدهما فان طلب الآخر فهذا) المكان الذى هو فيه الآن (ليس طبيعيا له) لانه هارب عنه طالب لغيره (والا) أى وان لم يطلب الآخر حال كونه في أحدهما (فالآخر ليس طبيعيا له) لانه ليس طالبا له حين ما خلى وطبعه (و) أيضاً (اذا كان) الجسم (خارجا

(قوله وبالجملة الخ) لفظ الجملة ليس في موقعه لانه منع الملازمة المذكورة بسند آخر وهو أن يكون حال كل جسم كحال جزء الارض

(قوله وان لم يطلب الخ) في شرح التجريد عدم الطلب بمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعياً لايقدح فى كون هذا المكان طبيعياً فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن موجدا لمكان هو مطلوبه وليس بشيء لان المكان الطبيعي على ما مر لو خلى الجسم وطبعه اقتضاه والاقتضاء ليس مشروطاً بشيء انما المشروط بعدم وجدان الحركة اليه

[قوله اذا كان الجسم الخ) والخروج عنهما غير اختصاص بجهة دون جهة ممكن والا لكان أحدهما لازما فلا يكون الثاني طبيعياً فيكون الخروج لاعلى سمتها أيضاً ممكناً والتخلية ممكنة وليس بين الخروج

(قوله وقد يجاب الخ) هذا الجواب انما يفيد اذا جعل قوله لكل جزء من الارض نقضاً اجمالياً مذكوراً بعد ايراد المنع وأما اذا جعل سنداً للمنع كما هو الظاهر فلا يفيد اذ هو أعني هذا الجواب يكون حينئذ كلاما على السند مع انه يمكن أن يقال لا نسلم ان فرض خلو الجسم عن جميع الامور الخارجية عنه يقتضي خلوه فى نفس الامر

(قوله فالآخر ليس طبيعياً) وعليه منع ظاهر بأن يقال لم لايجوز أن يكون عدم طلب الحيز الآخر لحصوله فى أحد الحيزين الطبيعيين

عنهما) بالقسر ثم خلي وطبعه (فاما أن يتوجه اليهما) معا (وهو محال) ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسري في جهة واحدة (أولا) يتوجه (الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا أو) يتوجه (الى أحدهما) فقط (فالآخر ليس طبيعيا) له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد * (الثاني) من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت و(مكان المركب) أى مكانه الطبيعي (مكان البسيط الغالب فيه) فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك الحيز (وان تساوت البسائط) كلها (فيه فالمكان) الطبيعي له (هو الذى اتفق وجوده فيه لعدم أولوية الغير وفيه نظر لانه لو أخرج) المركب المتساوى البسائط (عنه) أى عن ذلك المكان الذى اتفق وجوده فيه (لم يعد اليه طبعا) بل سكن أينما أخرج (لعدم المرجح) فلا يكون ذلك المكان طبيعيا (و)البسيطان (المتساويان فى) الحجم و(المقدار قد يختلفان في القوة) فانه اذا أخذ مقداران

والتخلية تناف حتى لايمكن الاجتماع بعدم فرض وقوع الخروج وبالتخلية يلزم أحد الامور الثلاثة المذكورة هذا غاية التحرير ويرد عليه أن الخروج لاعلى سمتها لاستلزامه امتناع التوجه الى الحيزين مناف للتخلية المستلزمة للتوجه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتباينين بتعدد المكان الطبيعي

(قوله ومكان المركب الخ) قالوا ليس للمركب مكان وراء أمكنة البسائط لان التركيب لايقتضى زيادة في وجود الاجسام فلا يحتاج بسببه الى مكان زائد على أمكنة البسائط فاذا أمكنة المركبات هي أمكنة البسائط بعينها على التفصيل المذكور

(قوله والبسيطان الخ) عطف على قوله وان تساوت البسائط وليس داخلا تحت النظر

(قوله وهو محال ظاهر فيما اذا لم يكونا الخ) فيه منع أيضاً اذ يقال لم لايجوز أن يكون فى الجسم البسيط جهتان عقليتان لازمتان لذاته وطبيعته ويكون الجسم باعتبارهما متوجهاً الى الحيزين الطبيعيين معاً فاذا كان الجسم في حاق الوسط منهما يكون معلقاً بينهما وهذا مثل مايقول الحكيم في العقول المجردة من ان الكل عقل اعتبارات عقلية مثل وجوده ووجوبه من علته وامكانه الى غير ذلك فبهذه الاعتبارات يكون مقتضياً لمعلولات متعددة

(قوله وان تساوت البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي له) لعل هذه الكلام فرضى محض لاتحقيقى مطابق فلم يلزم أن يكون مخالفاً لما سيجيء من انه لايوجد المعتدل الحقيقي في الاجسام المركبة العناصر الاربعة ويؤيد ماذكرنا مايذكره الشارح من قوله هذا كله بالنظر الى مايقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضي آخر الى آخره ويحتمل أن يكون هذا الكلام بالنظر الى المركب الذي لامزاج له ويكون ماسيجيء بالنظر الى المركب الذى له مزاج الا أن قوله وقد يفصل ههنا الخ مشعر بأن هذا الكلام عام يتناول المركبات

متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل أقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد أو بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار أقوى في القوة (فالمعتبر) من التساوي في بسائط المركب (هو التساوي في القوة) دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا ويقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان أحدهما غالبا في القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما أن يكون كل منهما ممانعا للآخر في حركته أولا فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا مثل أن تكون النار من تحت والارض من فوق فاما أن يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر أولا فعلي الاول يتقاومان فيحتبس المركب في ذلك المكان لا سيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو أقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلاثة فان غلب أحدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلاثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط أيضاً لتساوى الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في الميل الى أسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار وان تركب من أربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن أفعالها فانه يجوز أن يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله أعلم ﴿ الفصل الثاني ﴾ من فصلى المرصد الاول (في أقسامه) أي أقسام الجسم الطبيعي

(قوله وقد يفصل الخ) منقول من المباحث المشرقية

(قوله وكان هناك الخ) وان لم يكن المزاج قويا بطل التركيب فان كل جزء له مكان عنصره

(قوله وان تساويا) أى في القوة

(قوله افترقا ولم يجتمعا الخ) أى لايحصل التركيب الا بقاسر يقسر سيما على الاجتماع فعند الاجتماع له مكان قسري واذا خلي وطبعه لايبقى المركب

المزاجية وغيرها

(قوله في حيز العنصر الوسط) أي في وسط حيز العنصر الوسط

الذي تبين في الفصل الاول حقيقته وأجزاؤه (وأحكام كل قسم منها) أي من تلك الاقسام (وفيه) أى في هذا الفصل الثاني (مقدمة وأقسام) خمسة *﴿المقدمة﴾ الجسم ينقسم الى بسيط ومركب) ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما (و) الجسم (البسيط له رسمان) مشهوران *(الاول ماجزؤه) أى كل جزء منه (مساو لكله في الاسم والحد) كالماء مثلا قال الامام الرازى هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه المادي وحده أو الصوري وحده لا يساويه فى الاسم والحد بل لابد حينئذ من أن يقيد الجزء بكونه جسميا أى مقداريا والى ذلك أشار المصنف بقوله (والمراد) بالجزء المذكور فى رسم البسيط (هو الجزء المقدارى والاورد الهيولى والصورة) فانهما جزآن من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم على شئ من الاجسام البسيطة واذا أريد الجزء المقدارى كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما أولا *(الثاني)من رسمي الجسم البسيط (ما لا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع وكل منهما) أي من هذين الرسمين (قد يعتبر بحسب الحقيقة أو الحس فهذه أربعة اعتبارات) في رسم البسيط* الاول ما جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساو لكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده دون الفلك اذ ليس أجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها أجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها فى أسمائها وحدودها * الثانى ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك * الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من أجسام مختلفة الطبائع فيشمل العناصر والفلك دون شئ من أعضاء الحيوان * الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من أجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو أعم

(عبدالحكيم)

(قوله ويظهر لك الخ) فلذا تعرض المصنف لتعريفها وترك دليل الانحصار

[قوله أى كل جزء منه] الذي بعض أجزائه مساو لكله دون البعض داخل في المركب

[قوله قال الامام الخ] لم يظهر لى فائدة نقل كلام الامام

الاعتبارات وأولها أخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه وتلخيصه ان مالا يتركب من أجسام محسوسة مختلفة الطبائع اماان لايتركب من أجسام مختلفة و يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه أجزاؤه في اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على أجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني أيضاً اما ان لايعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه أو يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة* فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسرها والاول يتناول واحداً منها ولا يخفي عليك حال الآخرين والى مافصلناه لك أشار مجملا بقوله (فاعتبر ذلك) أى الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمي البسيط بحسب الحقيقة أو الحس (في الاعضاء المتشابهة) الحيوانية (كاللحم والعظم) ونظائرهما (وفي الفلك يظهر لك الفرق) بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت (و) الجسم (المركب بخلافه) فهو على الرسم الاول مالايكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء أيضاً وعلى الرسم الثاني هو مايتركب بحسب الحقيقة من أجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء

(قوله وأولها أخصها) لاختصاصه بالعناصر

(قوله وبين الثاني والثالث عموم الخ) لصدقهما على العناصر وصدق الثاني على الاعضاءالمتشابهة بدون الثالث وصدق الثالث بدون الثاني في الفلك

[قوله كالشريان] وهي العرق النابت من القلب المتحرك بحركته والوريد العرق النابت من الكبد الغير المتحرك

(قوله كالشريان والوريد الخ) الشريان هو عرق نابض مجوف نابت من القلب والوريد هو عرق مجوف مضاعف غليظ في العنق وهو أثنان فني كل عنق وريدان كل منها أثنان

(قوله دون الفلك)لايكون جميع أجزائه المقدارية بحسب الحقيقة مساويافي الاسم والحد فحينئذلا يضر أن يكون بعض أجزائه كذلك مثل مجموع المتممين الحاوي والمحوى فانه جزء من فلكه وانه مساو له في ذلك بحسب الحقيقة كما لايخفى

أيضاً في رسم المركب اعتبارات أربعة أيضاً الا ان أولها أعمها ورابعها أخصها على عكس ماتقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب حقيقته فى نفس الامر من أجسام مختلفة الطبائع وبالمركب ما يقابله ثم ان المصنف ذكر ههنا حكما عاما للأجسام البسيطة والمركبة وهو أن لها شكلا طبيعيا وبين أن الشكل الطبيعى للبسيط ماذا فقال (ولكل جسم) بسيطا كان أو مركبا (شكل طبيعى) وذلك (لوجوب تناهيه) لما سيرد عليك من استحالة لا تناهي الابعاد (فلو خلى الجسم) أي جسم كان (وطبعه) بأن يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية (يحيط به حد) أى طرف واحد فيكون كرة (أو حدود) أكثر من

[قوله أي جسم كان] مركباً أو بسيطاً

[قوله بان يفرض بعد وجوده الخ] اذ الشكل من لوازم الوجود وتقرير الاستدلال على ماتقدم فى الحيز الطبيعي وما أورد عليه من أن الشكل لازم للجسم بواسطة التناهي من لوازم الماهية اذ الجسم الغير المتناهي لاشك فى جسميته فمدفوع بان الشكل من لوازم الوجود وما ذكر انما يدل على انه ليس لوازم الماهية ولاشك ان وجود الجسم فى الخارج يستلزم التناهى المستلزم للشكل

[قوله فيكون كرة] أى شكله كرة وكذا في قوله فيكون مضلعاً

(قوله لكل جسم شكل طبيعي) وذلك لوجوب تناهيه كل جسم اما أن يقتضى تناهى ابعاده أو يقتضى لاتناهي ابعاده أو يقتضي شيئاً منهما والمسلم من هذه الاقسام هو الثالث والاولان ممنوعان فى الاجسام البسيطة فلم يلزم ان يكون لها اشكال طبيعية كما زعموا وأما المركبات فالظاهر انهامقتضية للتناهي والتشكل كما فى أعضاء الحيوانات وأغصان الأشجار بناء على القول بالايجاب لاعلى القول بالاختيار وقد اعترض الشارح في حاشيته لشرح التجريد فقال ويرد عليه ان شكله يتوقف على تناهى الابعاد ولاشك ان طبيعة الجسم لايقتضى تناهي ابعاده وما يعرض للشئ بواسطة ليست مستندة الى ذاته لايكون عارضاً له لذاته فان قلت هذا بعينه وارد فى المكان أيضاً لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذى لايستند الى ذات الجسم قلت وجود الجسم لايتصور في غير مكان عند القائل بأنه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهى الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو ولان الواسطة اذا لم تستند الي ذات الشئ ولم تكن لازمة له كانت أمرا غريباً قطعاً بخلاف مايستند الي ذاته أوما يلزم من ذاته من حيث هو نعم لا شك فى وروده على القول بأن المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما فى المحدود بل يتوقف على وجود جسم آخر وهو أمر غريب الى ههنا كلامه ويمكن أن يجاب عن بعضه فتأمل

واحد

واحد فيكون مضلعا وعلى التقدير ين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته من غير أن يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للأجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف أجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها (و) قال (الشكل الطبيعي للبسيط) من الاجسام هو (الكرة) وذلك (لان له) أى للجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام (قوة) أي طبيعة (واحدة والقوة الواحدة لاتفعل في المادة الواحدة) التي للبسيط (الا فعلا واحداً) أي غير مختلف بالنوع (وكل شكل سوي الكرة ففيه أفعال مختلفة) أنواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانبا منه خطا وآخر زاويه أو سطحاً أو نقطة وهي أمور متخالفة الحقائق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل في الكل متحدان (وشكك) فيما ذكر من أن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة (بوجوه) أربعة (الاول الارض بسيطة) على رأيهم (وليست كرية) لما عليها وفيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد (وقولهم) في دفع هذا السؤال أن ما ذكرتموه تضاريس الارض (وخشوناتها) الواقعة على ظاهرها و(لا قدر لها بالنسبة اليها فهى) أى تلك الخشونات على الارض (كجاورسة على كرة كبيرة) اذ قد بينوا أن الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها

(قوله والقوة الواحدة الخ) أى القوة الواحدة من حيث أنها واحدة لاتفعل في الواحدة من حيث انها واحد الافعلا واحدا وهذه المقدمة بديهية (قوله الأول) هذا النقض اجمالي بتخلف الحكم عن الدليل فى الأرض وكذا الثالث والثانى والرابع كمنعهم بقوله ان الفاعل الواحد لا يفعل فى مادة واحدة الا خلاء او احدا والانسب ان يجعل الثالث ثانيا والثانى ثالثا

(قوله وكل جسم سوى الكرة ففيه افعال مختلفة) قد نقض هذا بالشكل الاهليلجى فانه ليس كرة حقيقية مع انه ليس هناك الا سطح واحد قلنا لا نسلم ذلك بل كان فى جانبيه نقطتان ينتهى اليها ذلك السطح فهناك افعال مختلفة بالنوع وفيه نظر و يرد النقض بالنطاق الذى فى صورة حلقة مدورة كما سيجئ و يمكن ان يجاب عن النقض بأن فى الشكل الاهليلجى طولا غير الاستدارة وفى النطاق المذكور رجوفا غير الاستدارة ففيهما افعال مختلفة فتأمل (قوله الى قطر الأرض كنسبة خمس سبع الخ) قطر الكرة بضم القاف وهو الخط المستقيم المار بمركز الكرة واصلا الى طرفيها وقوله خمس بضم الخاء وكذا قوله سبع بضم السين وقوله ثلث بضم الثاء والذراع أربعة وعشرون اصبعا وعرض كل اصبع ثلاث شعيرات مضمومة بطون بعضها ببطون بعض وقوله تقريبا كأنه اشارة الى دفع ما يقال من أن هذا الكلام مخالف لما ذكره آنفا من قوله اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون وقوله بالعرض بفتح العين والراء المهملتين

ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول أعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا (فلا تخرجها) تلك الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها (عن كونها كرية بجملتها لا يغني) أي لا يفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال (اذ الكرية) الحقيقية (لا تقبل الأشد والأضعف) حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة في الارض مع تلك الخشونات القادحة في كمال الكرية فاذن حقيقة الكرية منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه أن يقال شكلها الطبيعي هو الكرة الا أنه وقعت هناك أسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم في شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشئ ولما لم يمنع من حصول ذلك الشئ وذلك باطل قطعا أجيب بأن الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت أيضاً كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما أزال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك * الوجه (الثاني الافلاك المكوكبة فيها نقر) أي حفر ترتكز الكواكب فيها (مختلفة بالقدر) لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المماثلة لتلك النقر (والوضع) أي مختلفة بالوضع أيضاً لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك أي جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد أجاب بعضهم عن هذا بأن الاختلاف المذكور ليس

(عبد الحكيم)

(قوله اجيب الخ) خلاصته ان ما يمنعه اليبوسة عن الشكل الطبيعي فعل عرضي لا ذاتي حتى ينافي اقتضاء الطبيعة لها (قوله الافلاك المكوكبة فيها الخ) هذا على مذهب قوم اثبتوا للكواكب نفوسا محركة اياها وحركات وضعية على أنفسها كما اثبتوا الافلاك واما على مذهب قوم اثبتوا لكل فلك من الافلاك نفسا محركة وان الكواكب أجزاء متصلة بالافلاك غير متحركة ممتازة عنها بالاشارة والشكل فهي كابعاض خشب مختلفة بالوانها فلا نقر ولا اختلاف في الموضع ولا ارتكاز الا بالوهم (قوله وقد اجاب بعضهم الخ) قد عرفت ان السؤال المذكور منع لمقدمة الدليل ولا يمكن جعله معارضة في المقدمة بعد اقامة الدليل على خلافها فانه بيان صورة

مستنداً الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة أخرى أفرزت عنها كرة أخرى تختص بها هي كوكب أو تدوير أو خارج مركز فلزم من ذلك أن يبقى في الفلك الاول نقرة أو متمم متصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد أو لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك لأنا نقول له أن يمنع الحصر اذ من الجائز أن يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستنداً الى أسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى أمور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه أنه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين

لا يوجد فيها حكم المقدمة المذكورة فهي سند للمنع وليس نقضا للمقدمة المذكورة اذ لم يذكر عليها دليل حتى ينتقض بتخلف الحكم عنه فالجواب لا يكون الا باثبات المقدمة الممنوعة فتقريره ان المقدمة المذكورة بديهية عند التأمل والصورة التي هي سند المنع ومنشأ الاشتباه في تلك المقدمة ليست مما نحن فيه لان الافعال هنا متعددة (**قوله** الى اسباب تعود الخ) وتلك الفواعل لا يجوز ان تكون نفسا لان تعلقها بالاجرام بعد حلول الصورة النوعية فيها والعقول نسبتها الى الكل سواء منع هذه المقدمة يهدم كثيرا من القواعد التي بنوا على هذه المقدمة كما لا يخفى على المتتبع

(**قوله** تختص بها) أي تختص هذه الكرة الأخرى بتلك الصورة الأخرى ويجوز التعكيس في ارجاع الضميرين المذكورين في قوله تختص بها (**قوله** هي كوكب أو تدوير) أي هذه الكرة الأخرى هي كوكب أو تدوير الخ) وقوله فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الأول نقرة الخ لا يلزم من حصول هذه النقرة في الفلك أن يكون قابلا للخرق فان مرادهم من ذلك أن لا يقبل الخرق بعد تحصله وتكمله في نفسه وما ذكر من النقرة كان معتبرا في تحصله وتكمله في نفسه وقوله متصور بالصورة الأولى فقط أي متصور بصورة الفلك الكلي يعني أن لا يكون للنقرة ولا للمتمم صورة أخرى غير صورة الفلك الاول حتى يلزم اختلاف فعل الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة بل كون الصورة الاخرى للكواكب أو للتدوير أو للخارج المركز لكن الاستحالة في ذلك كما يذكره (**قوله** الا لاختلاف المواد) وهذا كاختلاف الهيولى في الافلاك الكلية وكاختلاف المواد العنصريات المركبة وقوله او لاختلاف استعدادات مادة واحدة وهذا ظاهر في العنصريات كما هو المشهور وقوله ولا يتصور ذلك في الفلك اى في الفلك الواحد فقط وان كان متصورا في الافلاك المقدرة كما ذكرنا (**قوله** الى اسباب تعود الى الفواعل) الفواعل اما أن تكون متغايرة بالذات فيصور وجودها في الافلاك والعناصر ويتصور كونها أسبابا للصور المتعددة أيضا واما أن تكون متغايرة بالاعتبار فيتصور أيضا وجودها في الافلاك والعناصر أما في العناصر فظاهر وأما الافلاك فكالعقل التاسع مثلا فان له جهات عقلية واعتبارات مختلفة يسمها فاوجد هو العقل العاشر والقمر والتدوير وحامله والخارج المركز والجوزهر والفلك الكلي للقمر وكذا قد أوجد الصورة النوعية لهذه الكرة وقد أوجد الهيولى والصورة الجسمية هنالك أيضا كما ذكروا (**قوله** اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب الخ) احديهما الصورة النوعية لهذا الكوكب

A998

في الكواكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وأنه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوي وطبائع فلا يكون بسيطا وأنه اذا جاز أن يتصل بالفلك صور متعددة وهي مبادي أفعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم أن يكون شكلها مستديراً وربما يندفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة أخرى نوعية سارية في جميع أجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بأن معنى التركيب القوى أن يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة أخري حتى اذا كان له جزآن قويان كان له قوتان وليس الامر في لفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بأن كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضى الا شكلا مستديراً * الوجه (الثالث الفاعل) عندهم (لاشكال الاعضاء) في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هى القوة المصورة وهى (قوة) واحدة (بسيطة مع اختلاف فعلها) ألا ترى أنها لم تفد موادها شكل

(قوله وهو محال) لما تقرر عندهم من التضاد بين الصورة النوعية (قوله فلا يلزم الى آخره) لانه انما يلزم اذا كان الفاعل واحدا لم لايجوز أن يكون متعددا كما فى الفلك المكوكب

(قوله بمنع استحالته الخ) فيه انه فرق بين الصورتين فان صورة كل واحد من العناصر فى الحيز والصورة الاخرى فى المجموع فلا اتحاد فى المحل بخلاف مانحن فيه فانه قد اجتمع صورة الفلك وصورة الكوكب فى محل واحد فالجواب انه لما كان صورة الكل سارية كان الحال فى الكوكب جزء الصورة النوعية للكل وجزء الصورة ليست بصورة حتى يلزم اجتماع المتضادين (قوله حتى اذا كان له الخ) اراد به ان كل جزء منه يكون له قوة مغايرة لقوة جزء آخر فهذا لايتأتى فى شئ من المركبات العنصرية ليوافق الاجزاء الأرضية مثلا فى القوة وإن أراد يكون فيه جزآن متغايران فى القوة يرد الاشكال بتلك الثوابت لوجود الكواكب المتعددة المشتملة على القوى المتغايرة فالجواب ان المراد بتركب القوى والطبائع ان يكون حصول المركب بتركب الاجسام الحاملة للقوى لاتركيب بعضها مع بعض

مثلا والثانية هى الصورة النوعية لمجموع الفلك الكلى وهى الحالة فى مجموع المتممات الحاوية والمحوية وسائر الكرات المرتكزة فى ذلك الفلك الكلى (قوله اذ الصورة الأولى سارية فى الكل والثانية مختصة ببعضه) يعنى أن المتمم الحاوى جزء من الفلك الكلى وكذا المتمم المحوى جزء منه وليس لشئ منهما وحده صورة نوعية لم توجد فى الآخر ولا لهما معا صورة نوعية لم توجد فى التدوير أو الخارج مثلا بل الصورة النوعية لهما أى المتممين هى الصورة النوعية للكل وهى السارية فى جميع الأجزاء من حيث هو جميع نعم قد كان لكل من التدوير والخارج صورة نوعية مختصة به لكن ذلك القدر لا يوجب التركيب الحقيقى المعتبر فيما بينهم كما أن قطرات الماء تكون مرتكزة فى كرة الهواء ومختلطة مع الهواء فى كرة الهواء وهذا القدر لا يوجب تركيب كرة الهواء تركيبا

الكرة بل اشكالا مختلفة (وقد يجاب) عن هذا من قبلهم (بأن فعلها) أي فعل تلك القوة البسيطة (في مركب) هو المادة التي يتخلق منها الحيوان أو النبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا في مادة بسطية * الوجه (الرابع الافلاك الخارجة المراكز كل من متمميها يختلف جانباه بالرقة والثخانة) فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتممين أفعالا مختلفة في الثخن فيجوز أيضاً أن تختلف أفعالها في الشكل وأجيب عن ذلك بأن المراد بالفعل الواحد كما أومأنا اليه أن يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا أنه لا يختلف أصلا واختلاف الثخن والنقر أيضاً لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعا واحداً * فرع * على القول بأن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة (فالاناء كلما كان أقرب الي المركز) أي مركز العالم الذي هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا (كان أكثر احتمالا للماء) مما اذا كان أبعد عنه كرأس جبل (وذلك لان ظاهر سطحه) أي سطح الماء اذا خلى وطبعه في أي موضع فرض (قطعة من دائرة) بل من سطح كرة (مركزها مركز العالم) لانه بسيط سيال تقتضى طبيعته تساوى بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرى وانما ذكر الدائرة لانها أسهل في التصور ولما كان مقدار رأس الاناء شيئاً واحداً يمر بطرفيه دائرتان مركزهما واحد واحدهما أكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى أكثر تحدبا وتقعراً من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذى فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالى يملأه الماء اذا كان الاناء أقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثانى بذلك القدر من الماء أعني بما ماء يملأ بين قطعتين من سطحين كريين يرتسمان على رأس الاناء من توهم حركتي القوسين عليه يمنة ويسرة والى ما لخصناه أشار بقوله (وكلما كانت الدائرة أصغر كان التقعير فيها أكبر بالنسبة الى وتر

قوله واختلاف الثخن الخ) فان هذا الاختلاف العارض بسبب دخول خارج المركز فى ثخن الممثل لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا وهو الشكل الكرى

حقيقيا كما لا يخفى (**قوله** كالسطح والخط والنقطة) هذا مثال للمختلف بالنوع لا لغير المختلف بالنوع كما يتوهم وقوله لا يوجب خروج الطبيعة عن أن يكون نوعا واحدا وأما كون الرقة فى هذا الطرف والغلظ فى ذلك الطرف وكون النقرة فى هذا الطرف دون طرف آخر فسيجئ الكلام عليه ان شاء الله تعالى

واحد) هو امتداد رأس الاناء (ثم الجسم البسيط) أي الذي لا تتركب حقيقته من أجسام مختلفة الطبائع كما نبهناك عليه (ينقسم الي فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب) فهو قسمان (والعنصري العناصر الاربعة) وهذا قسم واحد (والمركب ينقسم الى ما له مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة أقسام ثلاثة للبسيط واثنان للمركب ﴿ القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد﴾ ستة * ﴿المقصد الاول﴾ أن الحكماء (زعموا أن الافلاك) الكلية (الثابتة بالرصد تسعة تشتمل) هذه التسعة (على أربعة وعشرين فلكا) أي هي مع ما في ضمنها من الأفلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الافلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير

(عبدالحكيم)

(قوله ان الافلاك الكلية) أى الافلاك التى هو كل لاشتمالها على الافلاك اشتمال الكل على الجزء وكذا الجزئية ما يكون جزء الفلك آخر فالنسبة فى كلا الموضعين نسبة العام الى العام وفى التذكرة أثبت اهل العلم تسعة افلاك فى بادى نظرهم اثنين منها للحركتين الاولين وسبعة سيارات السبع يسمى كل فلك منها الفلك الكلى للكواكب وكثرة الكوكب لتضمنه جميع حركاته فعلم من ذلك ان اطلاق الكلية على الفلك الاعظم وفلك الثوابت بطريق التغليب لاشتراكهما اياها فى ضبط الحركة وعدم كونها لفلك آخر

(قوله فتسعة الخ)هذا موافق لما فى شرح الاشارات من ان المتأخرين أثبتوا لكل كوكب مثل الفلك البروج كرة مركزها مركز العالم يماس بمحدبه مقعر مافوقه و بمقعره محدب ماتحته وهو الفلك الكلى المشتمل على سائر اجزاء فلكه الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك جوزهر محيط بفلك آخر له يسمى بالمائل هو الذى يشتمل على سائر الافلاك وفلكا آخر خارج المركز عن مركز ينفصل الممثل والمائل وفلكا آخر يسمى بالتدوير ماخلا الشمس فانها يكتفى فيها باحد الفلكين اعنى خارج المركز والتدوير وزادوا فى العطارد فلكان آخر خارج المركز أيضا فله فلكان خارجا المركز فيكون جميع افلاك الكواكب التسعة على هذا التقدير اثنين ومع الفلكين العظمين أربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز وثمانية خارجة المركز وستة أفلاك تداوير اه نعلم من كلامه أن الفلك الكلى ألقمر وهذا المائل لاشتماله على الأفلاك التى ينضبط بها حركته وان فلك الجوزهر ليس بفلك كلى لعدم اشتماله على فلك آخر بل فلك برأسه محيط بالمائل كسائر الأفلاك لاتحتها واثبتوا لاجل الحركة الجوزهرين وحينئذ اندفع ماأورده شارح التجريد من أن قوله وتشتمل تلك أى الأفلاك الكلية على آخر تداوير خارجة المركز والمجموع أربعة وعشرون وفيه نظر أما أولا فلانه صريح فى أن الأفلاك الجزئية اما تكون تداوير الخارجة المركز وهذا خطأ فان من الأفلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان موافقان المركز وأما ثانيا فلان عدد الأفلاك على ماهو المشهور يرتقى الى خمسة وعشرين لان الكل من المسخرة مع القمرية أو برد أحد فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا المركز على مامر فعدد الافلاك الجزئية تصير ستة عشر وهى مع الافلاك الكلية التسعة يرتقى الى خمسة وعشرين و وجه الاندفاع انه ظهر لك ان المائل المعدود فى الافلاك الكلية فهى مع المائل تسعة وان ليس فيما يشتمل عليه الافلاك الكلية الا التداوير خارجة المركز

وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر أما التسعة الكلية فهي فلك الافلاك سمي به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك (وهو المسمى) أيضاً عندهم (بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب) على رأيهم (و) المسمي (بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت) وهو الكرسي (ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا) لانه أقرب الينا من سائر الافلاك قالوا (دل على وجودها الحركات المختلفة) في الجهة أو السرعة والبطء أو فيهما معا (فانه لا بد لها) أي لتلك الحركات من محال متعددة) اذ يستحيل أن يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة (ودل على ترتيبها الحجب فما هو أسفل يحجب ما هو أعلى) أي يصير ساتراً له عنا اذا وقع على محاذاته (وهو) أي الحجب (على ماذكرنا من الترتيب) فانهم وجدوا القمر يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما هو على طريقته فعلم أنه تحت الجميع ووجدوا عطارداً يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشترى والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت وأما الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيء من الكواكب لانها تستتر بشعاعها اذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في أنها فوق الزهرة وعطارد أو تحتها اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثيراً بعد فلا يظهران

(قوله في الجهة الخ) أي الاختلاف على أحد الانحاء الثلاثة يدل على وجودها لكن الموجود وهو الاختلاف فيها للحركة الاولى بالقياس الى باقي الحركات أو الاختلاف في الجهة فقط فغير متحقق (قوله وجدوا الخ) الكاسف انما يعرف من المنكسف متى خالف لون أحدهما لون الآخر فأيهما ظهر لونه عند الكسف يعرف انه كاسف والآخر منكسف (قوله اختلاف المنظر الخ) وقوس من دائرة الارتفاع بين موقعي خطين مارين بمركز الكواكب منتهيين الى فلك البروج يخرج أحدهما من مركز العالم والثاني من موضع الابصار

(قوله اختلاف المنظر) وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكواكب الواصلين الى فلك البروج أو الفلك الأعلى بحيث يكون أحدهما خارجا من مركز العالم والآخر من موضع الناظر فان وجد اختلاف المنظر فذلك يدل على قرب الكوكب وان لم يوجد فذلك يدل على بعد الكوكب وكذا ان كان اختلاف المنظر أكبر فهو يدل على أن الكوكب أقرب وان كان أصغر فهو يدل على كون الكوكب أبعد ثم انهم لما وجدوا اختلاف المنظر للشمس ولم يجدوه للعلوية ولا للثوابت حكموا بأن الشمس تحتها

عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة في سطح نصف النهار أن لها اختلاف منظر أولا فلذلك عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان فقال هي كسمة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة أعني بين العلوية وبين السفليتين والقمر وقد تأكد هذا الرأي بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن تقدمه من مقدمي هذه الصناعة أنه رأى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعي أنه رآها وعطارداً كشامتين عليها (وقد زعم بعض المهندسين أن فلك الزهرة) دون فلك عطارد (فوق فلك الشمس وكذب) ذلك البعض (ابن سينا فيما زعم أنه رأي الزهرة في وجه الشمس كالشامة) فانه قد زعم بعض الناس أن في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة وأما الشامتين فجاز أن تكون احديهما هذه النقطة والاخري عطارداً (فهذه التسعة) التي ذكرناها (هي الافلاك الكلية) ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة (ولكل من السيارة عدة أفلاك يتركب منها فلكه الكلي وسنعدها عليك عداً ان شاء الله تعالى ومبناه) أي مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو (أن الافلاك لا تنخرق) أصلا (والا جاز أن يكون هناك فلك واحد ساكن ويكون (الحركة للكوكب نفسه كالسابح في الماء وان سلم ذلك) أي امتناع الانخراق (فلم لا يجوز أن تكون الكواكب على نطاقات) أي أجسام شبيهة بحلق يكون تحتها مساويا لأقطار الكواكب المركوزة فيها (تحرك) تلك النطاقات (إما بنفسها أو باعتماد الكواكب عليها) وتكون تلك النطاقات بأسرها مفرقة في كرة واحدة على أوضاع مختلفة (وليس ذلك) أى اثبات النطاقات والحركة عليها (بابعد من) اثبات

(قوله بذات الشعبتين) ان رصديته مركبة من ثلاثة مساطير (قوله متوسطة الخ) قال بطاميوس فى المجسطي ونحن نرى ترتيب من تقادم عهده أقرب الى الاقناع لأنه أشبه بالأمر الطبيعي لتوسط الشمس بين مالا يبعد عنها الا يسيرا

(قوله بذات الشعبتين) هى آلة منصوبة فى سطح دائرة نصف النهار وسيجئ تفسير هذه الدائرة ويعرف بتلك الآلة أحوال اختلاف المنظر (قوله على نطاقات) لايقال الصورة النوعية المرتسمة فيما فرضتموه نطاقا يقتضي كريته فيجب أن يكون كرة والا يلزم اختلاف أفعال الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة وقد تبين بطلانه لانا نقول هذا الاختلاف مثل اختلاف الثخن والنقر فى الفلك الواحد وهو لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن كونه نوعا واحدا كما مر

(الخارج) المركز (ومتممه) المختلفي الثخن والوضع (ثم) ان سلمنا أن ذلك غير جائز قلنا (لم لا يجوز أن يكون للكل) من حيث هو كل (حركة غير حركة كل واحد وتكون هي) أي حركة الكل (الحركة اليومية) الشاملة لجميع الكواكب (فيغنى) هذا الذي ذكرناه (عن اثبات) الفلك (التاسع) وذلك بأن تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة أخري فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الي فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة حينئذ الى الثامن أيضاً لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فتكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه (و)لنا أن نقول بعد تسليم ما تقدم (لم لا يجوز أن تكون الثوابت كل واحد منها على فلك) فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه أضعافا مضاعفة (و)قولهم (بقاء نسبها) أي نسب بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على أنها مرتكزة في كرة واحدة (لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها) أي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت (في الحركة) سرعة وبطأ وجهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبها وأوضاعها (ثم لم لا يجوز أن يكون بعضها) أي بعض الثوابت على أفلاك (تحت الافلاك السيارة) فلا يصح ما ذكروه من الترتيب (وحكاية الكسف) أي كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم و (ان سلم ففيما نقع)

(قوله بأن تتعلق) لاحاجة الى اثبات نفس متعلقه بالمجموع وان ذهب اليه المحقق الطوسي بأن تكون الثوابت مركوزة في محدب ممثل زحل كما هي مركوزة فيه على تقدير الاكتفاء بالسبعة (قوله لجواز فرض الثوابت الخ) قد يتوهم انه على ذلك التقدير لا ينتقل الثوابت ولا أدرج من برج لأن دوائر العرض القائمة المنطبقة مرسومة على محدب ممثل زحل والتوهم مندفع بأن منطقة حركة الكل مقاطعة لمنطقة ممثل زحل التي هي منطقة البروج بعينها على نقطتين فاذا جعل مبدأ القسمة أحد المتقاطعين لم يلزم محذور والمتقاطع يكون متحركا بالحركة السريعة وردا الحركة البطيئة (قوله وحكاية الكسف الخ) فانه اذا كسف القمر الشمس بقدر ما يكون مثل قطر الزهرة أو قطر عطارد لا يظهر كسوفها للأبصار مع ان الكاسف في غاية الاظلام فكيف والكاسف نير فالثوابت تضمحل أنوار السيارات

(قوله لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل) اعلم أن ممثل زحل هو مجموع المتمم الحاوي لحامل زحل والمتمم المحوي لهذا الحامل ايضا وأما حامل زحل فهو الفلك الخارج المركز لتدوير زحل على ماسيجئ ان شاء الله تعالى وانما جاز فرض الكواكب الثابتة على ممثل زحل لانهم وجدوا حركة ممثل زحل مثل حركة فلك الثوابت بحيث يتخيل أن هذا الممثل يتحرك بحركة فلك الثوابت وسيجئ تفصيله فان قيل يلزم من ذلك

من الثوابت (في مداراتها) أي محاذيا لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها (فكيف السبيل الى الجزم في غيرها) أي في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم أنها تحت السيارات أو فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه أما بالقياس الى العلوية فظاهر وأما بالقياس الى غيرها فلأن من الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها فلا يعلم أن لها اختلاف منظر أولا ﴿ المقصد الثاني في المحدد ﴾ أي في اثبات جسم يحدد الجهات ويعين وضعها وفي بيان أحكامه (قالوا) أي الحكماء (الجهة منتهى الاشارة) الحسية (ومقصد المتحرك) الاينى (بالحصول فيه) أي بالقرب منه والحصول عنده وذلك أن العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا في جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت أيضاً مقصداً للحركة المستقيمة (فهي موجودة لامتناع أن يكون العدم المحض كذلك) أي متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه أو القرب

(قوله في المحدود) من الحد بمعنى التمييز أي مميز الجهات
(قوله ويعين وضعها) أي ما يتعين به قبولها للاشارة فاندفع ما قيل من انه ان أريد بمحدد الجهات فاعلها فلا نسلم كونه ذا وضع وان أريد به قابلها فمحدد العلو والسفل ليس واحدا ضرورة ان المركز قائم بالأرض (قوله منتهى الاشارة) هاتان خاصتان للجهة يستدل بكل واحد منهما على وجود هاتين الجهتين ففسر وا بتفسيرين مبنى الاول على العلو محدب الفلك الاعظم ومبنى الثاني على انه مقعر فلك القمر على ما وهم (قوله المتحرك الاينى) قيد اتفاقي بيان للواقع لا احترازي (قوله أي بالقرب منه والحصول عنده) اذ معنى الحصول الحصول فيه عنده قربا ووصولا اذ لا يمكن الحصول في الجهة (قوله تحرك كذا في جهة كذا) أي تحرك في سمت يتأدى اليها كذا في المقاصد (قوله فقد تعلق الخ) نشر على ترتيب اللف (قوله فهي موجودة) نتيجة للقياسين المستفادين مما سبق على هيئة الاول أي الجهة منتهى الاشارة وكل ما هو منتهى الاشارة موجود والجهة مقصد الحركة وكل ما هو مقصد المتحرك موجود المراد في الخارج إما في نفسها أو في غيرها ومعنى وجودها كون الغير في الخارج بحيث تنتزع تلك الجهة منه فلا يرد أن جهة السفل أعني المركز ليست بموجودة في الخارج (قوله العدم المحض) أي ما ليس له وجود في نفسه ولا في شئ ينتزع منه بل هو مجرد اعتبار توهم من الوهم

الفرض ان ينكسف زحل ببعض الثوابت المسامتة له و بالعكس أيضا لكن الحس يكذبه قلنا حكاية الكسف ممنوعة كما ذكره اذ الحس لا يقدر أن يميز الكاسف عن المنكسف هناك فان الظاهر ان أحد الكوكبين مثل الآخر في الشكل واللون وان لم يكن في المقدار لكن عظم المقدار وصغره لا يفيد في تميز أحدهما عن الآخر في الحس عند كونهما متحاذيين في الحس أيضا (قوله أي بالقرب منه) وجه تفسير قوله بالحصول فيه بقوله أي بالقرب منه ظاهر اذ لا يتصور الحصول في الجهات بل المتصور هو القرب منها كما في النقطة المركزية التي هي مركز العالم

منه (لا يقال الجسم يتحرك) في الكيف (من البياض الموجود الى السواد المعدوم) فقد جاز أن يكون المعدوم مقصداً للمتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصداً للحركة وأيضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجوداً (لانا نقول) في الجواب عن الاول أن السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن (لا بالحصول فيه) أو القرب منه (بل بتحصيله بهذه الحركة (والضرورة) العقلية (تحكم بوجود ما يراد) بالحركة (الحصول فيه وعدم ما يراد) بالحركة (تحصيله) أي تحكم بأنه يجب أن يكون الاول موجوداً حال الحركة لامتناع أن يطلب بها القرب من المعدوم والثانى يجب أن يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثانى أن الاشارة الحسية وان كانت امتداداً موهوما لكنا نعلم بالضرورة أن منتهي هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج (ولا شك) في (انها) أي الجهة (شئ ذو وضع) أي مادى لا مجرد (لان المفارق) المجرد عن المادة (تمتنع الاشارة) الحسية (اليه و) يمتنع أيضا (الحصول فيه) أي حصول الجسم في المفارق والوصول الى القرب منه (و) لا شك أيضا في (أنها) أى الجهة (لا تنقسم) في مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (والا) أي وان انقسمت في ذلك المأخذ والامتداد (فالجهة أحد جزئيها) لاهى بتمامها (فانا اذا فرضنا الاشارة أو الحركة انفقت) أي وصلت (الى جزئها

(قوله لايقال الخ) ومنشأ هذا الاعتراض توهم المعترض ان قيد بالحصول فيه اتفاقى ومناط الاستدلال هو كونه مقصدا للمتحرك ولو ترك قيد بالحصول فيه كان توجيه السؤال والجواب بزيادة قيد الحصول ظاهرا ولو جعل لحصولهما بيان فائدة قيد بالحصول فيه لكان أظهر ويجب أن يكون موجودا حال الحركة وما قيل ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه مع أنه ليس موجودا حال الحركة عند القائلين بالسطح فمدفوع بأن مقصد المتحرك الحصول فى جزء من المسافة لقرب جسم من الاجسام لا الحصول فى المكان وان كان لازما كيف والناس يقصدون الحركات مع عدم تصورهم المكان بمعنى السطح والبعد (قوله ان منتهى الخ) خلاصته ان ليس المراد بالمنتهى طرف الامتداد حتى لا يمكن وجوده بل ما ينتهى اليه امتداد الاشارة و يقع عليه ولا شك فى لزوم كونه موجودا اما فى نفسه أو فى محله بحيث ينتزع منه (قوله أى مادى) يعنى ليس المراد بذى وضع معناه

(قوله يحكم بوجود ما يراد الحصول فيه) أو القرب منه قال الشارح فيما نقل عنه وفيه بحث وهو أن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه قطعا مع أنه قد لا يكون موجودا حال الحركة على مذهب ارسطوا كما اذا تحرك الجسم فى الهواء (قوله وموجودة فى الخارج) ان قيل قد يشار الى نقطة موهومة فى وسط الخط و يكون تلك النقطة مبدأ لأحد الطرفين ومنتهى للآخر مع ان تلك النقطة لم تكن موجودة فى الخارج قطعا قلنا الظاهر ان الاشارة الى تلك النقطة فرضية تقديرية لا فعلية تحقيقية كما زعمتم

الاقرب فان انتهت)هناك الاشارة أو الحركة الى تلك الجهة (فهو) أى ذلك الجزء الاقرب وحده هو (الجهة دون ما وراءه) أي لا مدخـل له في تلك الجهة (والا) أى وان لم تنته هناك الاشارة أو الحركة الى تلك الجهة (فالجهة ما وراءه دونه) فان قيـل ليس يلزم من عدم الانتهاء عنـد الجزء الاقرب أن لا يكون هو جزأ من الجهة لجواز أن تكون تلك الاشارة أو الحركة الباقية في الجهة لا اليها أجيب بأن هذا ينافي ماهيـة الجهة لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا فى الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وأنه محال واذا ثبت أن الجهة موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة واستقامة الحركة (فهي) أى الجهة (نهايات وحدود) أي أطراف هي أعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم أصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد واحـد كانت خطوطا أو فى امتدادين كانت سطوحا (والا) أى وان لم تكن نهايات وأطرافا بل كانت أجساما (لكانت) الجهة أمراً (متحيزاً بالاستقلال فكان منقسما) في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزء وما في حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها في مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (وأيضاً فلو لم تكن) الجهة (حدوداً) مختلفة الحقائق قائمة بأجسام متناهية (فأما الخلاء) أى فهى اما فى الخلاء الذي هو البعد الموجود أو الموهوم (وانه) أي الخلاء بكلا معنييه (محال) فكيف يتصور وجود الجهة فيه (أو الملأ المتشابه) أى أو هى في الملأ

(عبدالحكيم)

الحقيقي لانه ثبت فيماتقدم بل لازمه وهو كونه ماديا (قوله فان قيل الخ) يعنى ان القسمة غير حاصرة لانه يجوز أن يكون الحركة الخ (قوله أجيب الخ) ابطال للقسم الثالث لكن بعد ابطاله يثبت عدم انقسام الجهة من غير حاجة الى الترديد السابق فكان جوابا بتغيير الدليل لا باثبات المقدمة الممنوعة (قوله فهى نهايات وأطراف) فهي بالنسبة الى الاشارة والحركة جهة و بالنسبة الى الامتداد طرف ونهاية (قوله بل كانت أجساما) الصواب بل قائمة بذواتها لئلا يلزم استدراك قوله لكانت متحيزا بالاستقلال وقوله لما مر من امتناع الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه فتدبر (قوله وأيضا فلو لم تكن) الفاء زائدة والاظهر الاخصر ان يقرر هكذا لو لم تكن الجهة حدودا وأطرافا قائمة بالجسم لكانت أجزاء منه اذ لا يجوز أن يكون جسما لما مر من امتناع انقسامه فى مأخذ الحركة فاما أن يكون جزأ من الخلاء أى البعد المجرد ومن الملأ المتشابه أى الغير المتناهى اذ جهات المتناهى أطراف ونهاية لانها منتهى الاشارة ومقصد المتحرك ولما كان جزء الخلاء خلاء او جزء الملاء ملأ فاما الخلاء واما الملأ و يؤيده اكتفاء المصنف بابطال كون أحد جزئيه أولى من الآخر ولم يتعرض لابطال كونها الحدود و زاده الشارح لاتمام الاستدلال بناء على ما حرره

الذى لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذى لا يتناهي (فلا يكون) هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون (أحد جزئيه) أي جزئي الملاء المتشابه (مطلوبا بالطبع والآخر متروكا بالطبع) لانهما متشابهان في الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض آخر منها (وقد علمت) فى مباحث الاعتمادات (ان الجهات على كثرتها اعتبارية) متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (ما عدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان) لا تتبدلان أصلا واحدهما في غاية البعد عن الاخري (فاذن لا بد من جسم يحددهما) ويعين وضعهما (ويكون) ذلك الجسم المحدد (كريا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو و) يتحدد (البعد بمركزه وهو السفل) لان المركز هو أبعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل أن يفرض في داخله ما هو أبعد منها (لان غير الكري) من الاجسام (لا يحدد

(قوله مختلفة الحقائق قائمة بأجسام متناهية) زاد هذين القيدين لان الدليل الذى ذكره فى الملاء المتشابه انما يبطل عدم كونها مختلفة الحقائق والدليل الذى زاده الشارح رحمه الله تعالى أعنى قوله وكذلك الحدود المفروضة الخ انما يبطل عدم قيامه بالاجسام المتناهية لكن لا خفاء فى أن المدعى فيما سبق كونها حدودا وأطرافا لا كونها مختلفة الحقائق ثم ان كونهما مختلفة الحقائق غير مطلوبة فى هذا المقام وان كانت كذلك فى الواقع فتدبر فانه لم يظهر لى حكمة ما قال الشارح أو الموهوم الخ بعد ثبوت ان الجهة موجودة (قوله وهو الجسم الغير المتناهى) ان تعرضوا هذه الدلالة على أن اثبات المحدد لا يتوقف على اثبات تناهي الابعاد (قوله اذ لا يكون احد جزئيه الخ) هذا انما يدل على عدم تعدد الجهات الحقيقية فى الملاء المتشابه والمطلوب عدم تحدد الجهات فيه مطلقا فالاولى أن يقال اذ لا تميز فيه فلا يتعين فيه جزء أن يكون منتهى الاشارة مقصد المتحرك (قوله الحدود المفروضة) لا يخفى ان كونها حدودا ونهايات ينافى كونها مفروضة فى الجسم الغير المتناهى فلا حاجة الى ابطاله والحق ما قررناك فتدبر حق التدبر (قوله واحداهما فى غاية البعد) لا كل واحد منهما اذ لا يمكن ذلك

(قوله وهو الجسم الذى لا يتناهى) اذ الجسم الذى يكون منتهيا يتصور له نهايات وأطراف مختلفة الماهية كما لا يخفى أو أراد أنه الجسم الذى لا يعتبر تناهيه (قوله ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو الخ) كون العلو جهة القرب والسفل جهة البعد انما يتصور اذا لم يكن ذلك الجسم الكرى مصمتا بل كان مجوفا وأما اذا كان مصمتا فالظاهر ان كلا من الجهتين هى جهة القرب الا أنهم لما رأوا كون الفلك مجوفا غير مصمت كانوا يعنون العلو جهة القرب والسفل بجهة البعد

الا القرب منه وأما البعد منه فغير محدود) لا به وهو ظاهر ولا بغيره من أجسام أخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد أكثر فلا ينضبط بهما جهتان احديهما فى غاية البعد عن الاخرى (ويكون) ذلك الجسم المحدد الكرى (واحدا والا فاما أن يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية) الحقيقية التى تنتهى الاشارات الحسية بسطحه الاعلى (وقد يكون هو وحده (كافيا لتحدد الجهتين به) باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حينئذ حشواً لا مدخل له فى تحديد الجهة أصلا فظهر فساد ماقيل من أن فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة (أولا يحيط) بعضها ببعض (بل يكون كل منهما) خارجا واقعا (فى جهة من الآخر فتكون الجهة متحددة قبلهما) حتى يمكن وقوعهما فيها (لا) متحددة (بهما والمفروض خلافه) وأيضا فلا يتحدد بشئ منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد

(قوله الا القرب منه) باعتبار الاطراف القائمة به (قوله لا به وهو ظاهر) لأن البعد الخارج عنه الى أين وأما البعد المحل فانه لا يوجد فيه أبعد نقطة من الاطراف المحيطة به لعدم تشابه تلك الاطراف بالنسبة الى نقطة من النقاط المفروضة وان كان يوجد نقطة وسطانية لا يمكن أن يفرض أبعد منها فلا يرد مالى شرح من الشكل البيضى أو العدسى بل المضلع أيضا شمسى على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته ضرب من جانب الستة غاية الامر ان الابعاد الممتدة الى الجوانب لا تكون متساوية (قوله ولا بغيره الخ) انه حينئذ لأن يكون الجسم الواحد محدودا والكلام فيه حاجة الى ذكره (قوله ويكون ذلك الجسم الخ) بعد ماذكر أن ذلك المحدد يكون كريا لتحدد الجهتان معا احداهما بالمحيط والاخرى بالمركز لا حاجة الى نفى تعدده والقوم انما تعرضوا لذلك لأنهم أثبتوا أولا ان محدد الجهات لا بد أن يكون جسما ثم أثبتوا انه لا يجوز أن يكون متعددا ثم بعد اثبات الوحدة أثبتوا انه لا يجوز أن يكون غير كرى فكأنهم ادعوا ان محددها لا بد أن يكون جسما واحدا كريا أما الجسمية فلكون الجهات ذات وضع وأما الوحدة فلعدم حصول التحديد بالاثنين وأما الكرية فلعدم تعدد الجهتين معا بغير الكرة وغاية مايقال فائدة ذلك اثبات انه لا يجوز تعدد جهة الفوق والتحت بأن يكون كرات متعددة كل واحد منها يحدد الجهتين وحينئذ لا يكون المحدد محيطا بكل وذلك الثابت امتناع تعدد القائم الجسمانى (قوله لا مدخل له فى تحديد الخ) أى ليس المراد انه حشو مطلقا لكون جهة مالا تحت قائمة به بل انه لا يدخل فى التحديد اذ لولاه لكان التحديد حاصلا فهو داخل فى التحديد بالعرض (قوله فيكون الخ) لأنه لا بد لكل منهما من حيز طبيعى يطلبه ويهرب عن حيز الآخر فيكون الحيزان فى جهتين حقيقتين لا يتبدلان بالاعتبار

(قوله فلا يتحدد بشئ منهما الا جهة القرب) وههنا سؤال مشهور وهو انا سلمنا انه لا يتحدد بشئ منهما الا جهة القرب لكن لم لا يجوز أن يكون جهة القرب من أحدهما مخالفا بالنوع بجهة القرب فى الآخر فيكون أحدهما مطلوبا بالطبع والآخر مهروبا عنه بالطبع أو بالعكس وأما قوله فالبعد الى أين قلنا انما يسئل عن البعد اذا كان جهة البعد مطلوبا للاجسام بالطبع عنه كذلك وكلاهما ممنوعان ههنا فلا عبرة بوجوده ولا بعدمه وانما ذكره آنفا فى قوله فيكون الجهة متحددة قبلهما فهو أيضا ممنوع فانكم لما جوزتم ان يتحدد جهة الفوق بمحيط كرة

عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى أين (فقد ثبت) بما قررناه (وجود كرة بها تحدد الجهات) الحقيقية (محيطة بالكل) أى بجميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهي الاشارات وجهة الفوق ومركزه الذى يتساوي بعده عنه وتنتهي به الاشارة النازلة عنه جهة التحت (وهو المطلوب ثم له) أى للمحدد (أحكام منها أنه بسيط) لا مركب من بسائط متعددة (والا جاز انحلاله واللازم باطل) فالملزوم مثله (أما الملزومية فلأن) المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من أجزائه ملاقيا بأحد جانبيه شيئاً غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا شك أن (البسيط يمكنه أن يلاقى بأحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما) أى تساوى الطرفين في الماهية فاذا لاقي أحدهما شيئا جاز أن يلاقيه الآخر وذلك انما يتصور بالانحلال (وأما بطلان اللازم فلأن ذلك) أى الانحلال (لا يكون الا بالحركة المستقيمة) وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز أن تكون الملاقاة

(قوله والا جاز الخ) يمكن أن يعارض بأنه لو كان بسيطا الجاز عليه الانحلال واللازم باطل بيان الملازمة لأنه لو كان بسيطا يساوى محدبه ومقعره فى الماهية ويجوز أن يكون ما يماس محدبه ما يماس مقعره وما ذلك الا بالانحلال والحل ان الجسم مطلقة مقتضى كل مكان و بعد فرض الأجزاء الكل من الجسم والحيز يحصل لكل واحد من أجزاء الجسم والحيز خصوصية فيجوز أن يقتضى خصوصية كل جزء من الجسم خصوصة كل جزء من الحيز (قوله باحد جانبيه الخ) أى بأحد مماجريه لأن التساوى فى المائة للاجزاء لا للأطراف (قوله وقد يقال الخ) فيه ان هذا انما يتصور اذا كان ذلك الجسم والأجزاء كلها كروية الشكل وتركيب الجسم منها بوقوع الفرج بينها أما اذا كانت مضلعة الحركة كل واحد منهما وان كانت على نفسه يقتضى تبدل أمكنتها صغرا وكبرا ولا بالحركة المستقيمة الى ذلك

واحدة و يتحدد جهة السفل بمركزها ولا يلزم هناك أن يكون الجهة قبلها لزمكم جواز أن يتحدد جهة الفوق بمحيط أحد الجسمين وجهة التحت بمحيط الجسم الآخر ولا يلزم هناك أيضا أن يكون الجهة قبلهما ولا يلزم ذلك أن لو كان فى ذاتهما مبدأ ميل مستقيم وهو ممنوع (قوله ان البسيط يمكنه ان يلاقى باحد طرفيه ما يلاقيه) كلمة ما مع صلتها مفعول لقوله ان يلاقى والضمير المستتر فى قوله يلاقى أو البارز فى قوله طرفيه أو المستتر فى قوله يلاقيه راجع الى البسيط المذكور والضمير المنصوب البارز فى قوله يلاقيه راجع الى ما وفى هذا المقام منع وهو ان يقال الامكان المذكور وان كان مسلما بالنسبة الى البسائط لكنه ممنوع بالنسبة الى المجموع المركب من تلك البسائط فانه لم لا يجوز أن يكون طبيعة الكل مانعة عن حركة البسائط بوجه ما اصلا (قوله وقد يقال جاز ان يكون الخ) فيه بحث فانه لا شك أن بعض الاجزاء البسيطة حينئذ كان قريبا من السطح الاعلى لذلك الفلك المركب وأن البعض الآخر من تلك الأجزاء كان قريبا من السطح الاسفل لذلك الفلك أيضا وظاهر ان ما بين السطحين المذكورين بون بعيد وانه لا يتصور الملاقاة بين هذا البسيط الاقرب من السطح الاسفل و بين ذلك البسيط الاقرب من السطح الاعلى الا بالحركة المستقيمة كما لا يخفى

بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة (وهي) أعنى الحركة المستقيمة (لا تكون الا من جهة الى جهة) أخرى (فتكون الجهة متحددة قبله) أى قبل المحدد حتى يمكن حركة أجزائه اليها (لا) متحددة (به هذا خلف ومنها) أى ومن أحكام المحدد (انه شفاف) لا لون له (وكذلك سائر الافلاك) شفافة غير ملونة وذلك (لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها) من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازى لا نسلم أن كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلأن قيل فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم أنكم أدركتم هذه الكواكب ادراكا تاما (واعلم أن هذا) الذى ذكروه (لا يتمشى فى المحدد اذ ليس له وراء) حتى يرى ولا في فلك الثوابت أيضا اذ ليس فوقه كوكب مرئى (الا أن يقال لو كان) المحدد أو فلك الثوابت (ملونا لوجب رؤيته فنقول) جاز أن يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا (ولم لا يجوز أن تكون هذه الزرقة) الصافية (المرئية لونه لا يقال ذلك) أي لون الزرقة (أمر يحس به في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر) فانه يري أزرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذي بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه (لانا نقول) الزرقة قد تكون لونا متخيلا كما ذكرتم و(قد تكون) أيضا (لونا حقيقيا) قائما بالاجسام (واما الدليل) القائم (على أنه لا يحدث الا بذلك الطريق التخيلى) أى لا دليل على ذلك فجاز أن تكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لأحد الفلكين (ومنها أنه) أعنى المحدد (لا ثقيل ولا خفيف لانهما) أي الخفة والثقل (مبدأ الميل الصاعد والهابط) أونفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين (وهما) يصححان حركة محلهما (بالاستقامة فيقتضى)

(عبدالحكيم)

(قوله الامن جهة) أى من جهة حقيقية الى جهة حقيقية لأن المكانين المتباينين فى الوضع اماطبيعيان أوقسريان أوأحدهما قسرى والآخر طبيعي وعلى التقديرين لابدمن وقوعهافى الجهةالحقيقية كما لايخفى (قوله لأنه شفاف الخ) فى الشفاءغاية الجسم السماوى مشف ينفذفيه البصر وهذا الحكم بديهى يحكم به العقل بمعونة الحس ولايرد عليه شئ من الاعتراضات المذكورة فانه ليس المراد بالمشف مالالون له أصلا بل ماينفذفيه البصرولو كان ملونا

وجود الثقل أو الخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم (تحدد الجهة قبل) أى قبله لا به وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد (ولا يعم الافلاك) الباقية (والحجة العامة) للكل (انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدأ ميل مستدير) بل ميل مستدير أيضا لانه المقتضي القريب للحركة المستديرة (فلا يكون فيهما مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما) أى تنافي المبدأين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضى صرفه عنها (وقد يمنع التنافى) بين الميلين (إذ قد يجتمعان في جسم واحد (ويحصل باجتماعهما) فيه حركة مركبة كالدحرجة) في الكرة (وكما في العجلة) فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا (وليست حركة الاستدارة صارفة) عن الجهة بل هى غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافى بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا بين أحدهما ومبدأ الآخر فان الحجر المرمى الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأه كامن (ومنها أنه) أى المحدد وكذا غيره من الافلاك (لاحار ولا بارد قال ابن سينا) وذلك (لتلازم الثقل مع البرودة) فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت (و) تلازم (الخفة مع الحرارة) فان المادة اذا أمعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم (ولمانع أن يمنع التلازم) بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة (مطلقا بل) ذلك التلازم (في العناصر) فقط دون الافلاك فجاز أن يكون فيها حرارة أو برودة بلا خفة وثقل (فان قال) ابن سينا (الحرارة علة الخفة) كما أن البرودة علة الثقل

(عبد الحكيم)

(قوله فانها تتحرك على الاستقامة الخ) لايخفى ان الحركة المستديرة الاصطلاحية مشروطة بأن لايخرج المتحرك عن حيزه فلا حركة على الاستدارة فيها و بهذا ظهر أن الحركة المستديرة تقتضى عدم التوجه الى الجهة لأنها غير مقتضية للتوجه اليها (قوله بين الميلين) أى بين المدافعتين (قوله فان الحجر الخ) فيه ان المراد انه لا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم طبيعيا لامتناع أن يقتضى الطبيعية الواحدة لو خليت وطبعه الامرين المتنافيين واذا لم يكن طبيعيا لم يكن قسريا لما تقرر أنه حيث لا طبع لا قسر ولا يكون فى الافلاك مبدأ ميل مستقيم لا طبيعيا ولا قسريا (قوله ولمانع أن يمنع الخ) هذا مدفوع لأن المدعى نفى هذه الحرارة والبرودة الموجودتين فى العناصر وأما الحرارة والبرودة المخالفتين بالحقيقة والآثار لهاتين فلا يتعلق غرضنا بنفسهما واثباتهما اذ المقصود بيان مخالفة الأفلاك للعناصر بالكيفيات والآثار

(فيمتنع التخلف) فلو وجدنا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما (قلنا قد يتخلف الأثر) عن العلة الفاعلية (لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة) فى العناصر القابلة لها (والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة) للحرارة عندكم فيجوز أن تتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما (وقال الامام الرازى) في المباحث المشرقيــة المعتمد في أن الفلك ليس بحار ولا بارد أن يقال (لو كانت هي) أى الافلاك (حارة لكانت فى غاية الحرارة لوجود الفاعل) الذي هو طبيعة الفلك (والقابل) الذى هو مادته (من غير عائق) هناك لكونها بسيطة (والتالى باطل والا كان الاقرب) من الفلك (أسخن كرؤس الجبال الشامخة ولاستحالة) أى التالى باطل لما ذكر ولاستحالة (أن تسخن الشمس وحدها) حال طلوعها (دون السموات) التي هى في غاية الحرارة (مع أنها) أعنى السموات (أضعاف أضعافها) اذهى فيها كقطرة في بحر لجي (قلنا) في الجواب عن هـذا المعتمد (مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك الامرتبة) ما(ضعيفة) من الحرارة فلا تؤثر حرارته فى عالمنا هذا (ثم) ان سلمنا قوة (حرارتها) قلنا (أثر التسخين) منها (قد لا يصل الينا) لان الطبقة الزمهر يرية مانعـة له (وهو) أي الدليل المذكور (منقوض بتسخين الشمس) فانها حارة يصل أثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس أسخن ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله (والقياس عليها) أى قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين (ضعيف لانها لا تسخن بل أشعتها) هي المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست) أشعتها من أمور صقيلة جداً (أحرقت) الأشياء المنعكس اليها (كما في المرايا المحرقة) وليس للأفلاك الحارة بالفرض أشعة تقتضى تسخينا واعتراضا خامسا أعني قوله (وما ذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم) واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم أن لا تكون كرة النار حارة وقد يقال

(عبد الحكيم)

(قوله أى التالى الخ) يعنى ان قوله ولاستحالة عطف على قوله والا لكانت بحسب المعنى (قوله وليس الخ) سواء كانت مخالفة للاولى فى التنوع أو موافقة كما يدل عليه آخر كلام الشارح من قوله وان فرض لصورتين متفقتين الخ

الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا يتصور مقاومتها للأفلاك المتسخنة جداً اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما لا يخفي (ومنها أنه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل) بالاشكال الغريبة (وتركه) بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة (واليبوسة عسرة) أى كيفية مقتضية لعسر القبول والترك (ولا يتصور ذلك) القبول والترك سواء كان بعسر أو يسر (الا بالحركة المستقيمة) في أجزاء القابل فوجود الرطوبة أو اليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الأفلاك وانما لم يجب عنه لان فساده معلوم مما مر) ومنها أنه لا يقبل الكون والفساد) يعني أن مادة المحدد وغيره من الأفلاك لا يصح عليها أن تخلع صورة نوعية وتلبس أخري بل يجب أن تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التى هى فيها وذلك (لان كل جسم له حيز طبيعى) كما مر (فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل منهما اذا حلت في المادة وصارت جسما مخصوصا حيز طبيعى (فان اتحد حيزهما) الطبيعى (كان لجسمين حيز واحد طبيعى وأنه محال لانهما) أي الجسمين الذين أحد تحيزهما الطبيعى (لا يحصلان) معا (فيه لامتناع التداخل) بين الاجسام واذا امتنع حصولها فيه معا (فلابد من خروج) ذينك (الجسمين أوأحدهما عنه) أي عن ذلك المكان الواحد الطبيعى (وهو) أي الخروج عنه بالحركة المستقمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلي الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعى فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعى لزم أيضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لأن المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة في مكانها جاز أن تحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعى لها وان كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما ﴿ والجواب ﴾ بعد تسليم

(قوله والجواب الخ) فى الشفاء انه لا يجوز أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان الاعلى جهة أن فى جملة مكان الكل أحيازا بالقوة ان وقع فيه بسبب مخصص كان طبيعيا له كالمدة فان أقرب حيز من الارض يليها هو طبيعى لها

(قوله أى الخروج عنه بالحركة المستقيمة) الباء الجارة فى قوله بالحركة ليست للسببية كما يوهمه ظاهر العبارة والالم تتناول الخروج قبل الحصول فى ذلك المكان الطبيعى بل هى ههنا للملابسة يعنى ان الخروج عن ذلك المكان ملتبس بالحركة المستقيمة سواء كان الخروج بعد الحصول فى ذلك المكان أو قبله فتأمل

ما مر من امتناع الحركة المستقيمة (ان الصورتين) أعنى الكائنة والفاسدة (قد تقتضيان حيزا واحدا) وليس يلزم من ذلك صحة التداخل أو الحركة المستقيمة كما ذكرته (اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين) في المادة الفلكية حتي يتحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ هما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل أو ليس شئ منهما أو أحدهما فيه فيلزم صحة الحركة (وانه) أي اجتماع الصورتين في المادة وتحصل جسمين منهما معا (محال بل تعدم واحدة) من الصورتين (عند ما توجد الاخري) منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل فى ذلك المكان الطبيعي في المادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شي من المحذورين (ومما يحققه) أي يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا (ان الصورتين مع اختلافهما) في الماهية النوعية (لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز) فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين متفقتان في الماهية كان ذلك الجواز أظهر (ومنها انه لا يتحرك في الكم) أي لا يزداد مقدار المحدد أو غيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص أيضا لا بالذبول ولا بالتكاثف (اما محدبه فاذ لو ازداد لكان ثمة مكان خال ينتقل) محدب المحدد (اليه) و يملأه ذلك الزائد (وقد علمت أن ماوراءه عدم

والا بعد حصوله فيه لكان يصير أيضا أقرب وكان طبيعيا لهما واما مكانان متباينان فليس يمكن ذلك فانه مقتضى الواحد بالشخص من حيث هو واحد بالشخص اه فعلم من ذلك انه لا يجوز أن يكون بجسمين مشخصين مكان واحد بالشخص والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي لأن كل واحد من الجسمين مع شرائط حصوله في ذلك الحيز المعين علة تامة له وذلك ممتنع سواء كان بالاجتماع أو بالبديهة الا اذا كان وجود أحدهما بحيث يمتنع وجوده بالآخر على مامر في مباحث العلة (**قوله** اما محدبه الخ) الاظهر على ما في شرح الاشارات ان الحركة الكمية لا تتحقق الا بالحركة المستقيمة للاجزاء والمحدد يمتنع عليه وكذلك سائر الأفلاك لأن فيها مبدأ الحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدأ الحركة المستقيمة وأما ما ذكره المصنف ففيه بحث لأن المحدد لا مكان له بمعنى السطح بل له وضع فاذا تحرك في الكم يحصل له وضع غير ما كان لأنه يملأ مكانا عند الازدياد و يخلو مكان عند الانتقاص نعم لو كان المكان بمعنى البعد المجرد كان خلوه عن الشاغل محالا

(**قوله** وان فرض ان الصورتين متفقتان في الماهية الخ) لا يخفى عليك انه اذا كانت الصورتان متفقتين فى الماهية لم يتصور هناك كون وفساد لما مر أنهما لا يكونان الا بتبدل الصورة النوعية المخالفة في الماهية فلعله أراد بها مجرد تبدل الصورة نوعية كانت أو شخصية أو أراد بالماهية ههنا ما يتناول الماهية المشتركة أعنى الجنس لكن حينئذ لم يكن وجه قوله كان ذلك بالجواز أظهر ظاهرا كما لا يخفى

محض) فلا يتصور هناك مكان خال (ولو انتقص) محدب المحدد (لزم خلو مكانه اذ ليس ثمة شيء ينتقل اليه بدله) ليشغله فيبقي خاليا (وأما مقعره فلانه مثل المحدب) في الماهية للبسائط) أى بساطة الفلك المحدد (فيمتنع عليه مايمتنع على المحدب) من الازدياد والانتقاص (لان حكم الشيء حكم مثله فكذا محدب المحوى) المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص (لعدم المكان) فلا يتصور ازدياده (وامتناع الخلاء) فلا يتصور انتقاصه (فكذا مقعره) المساوى لمحدبه وهكذا مسوق الكلام (الى أن يستوعب الافلاك ولا يخفي عليك أن امتناع حركة المحدب) أى محدب المحدد بالزيادة أو النقصان (ليس له لذاته) حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شيء يملأ مكانه (فلا يجب) حينئذ (مشاركة مقعره له) في امتناع الحركة بل يجوز أن يزداد مقعره وينتقص محدب المحوى بمقدار ازدياده وأن ينتقص ويزداد محدب المحوى بحيث يملأ مكانه (و)لا يخفى أيضاً (أنه) أي لدليل المذكور (لا يتأتي في سائر الأفلاك) لا بتنائه على البساطة ولم تثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا الذى أوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم (وأما على رأينا فالمنع) على دليلهم (ظاهر لجواز الخلاء) وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوى للكل اذ هناك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه (و)على تقدير امتناع الخلاء نقول (لجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه) على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء (ومنها أن فيه) أي في المحدد وكذا في سائر الافلاك (مبدأ ميل مستدير) اعلم ان أصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا أن تلك الحركة لا يجوز أن تكون للكواكب أنفسها حكموا بأن الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان ذلك طريقا أنيا وأما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير (لان أجزاءه) المفروضة فيه (متساوية) في تمام الماهية (للبساطة) الموجبة لذلك التساوى (فلا يكون اختصاص البعض)من تلك الاجزاء بحيزه) المعين (دون الآخر) أى دون الحيز الآخر

الذى فيه البعض الآخر (أولى من عكسه) وكذا الكلام فى وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الآخر الذى عليه البعض الآخر والحاصل أن نسبة كل جزء الي جميع أحياز الاجزاء وأوضاعها على السواء وحينئذ (فاما أن لا يحصل كل جزء) أي شئ من الاجزاء (في حيزما من تلك الاحياز ولا علي وضع ما من تلك الاوضاع (وانه محال أو يحصل الكل في الكل) أى كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع (اما معا وانه محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد في حالة واحدة في أحياز متعددة وعلى أوضاع متقابلة (واما بدلا وذلك) أي الحصول على سبيل البدل وهو أن ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه (يقتضي كونه) أى كون الفلك (متحركا بالاستدارة) ويستلزم أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما أن يكون واجبا أو جائزا لاسبيل الى الأول لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل أن يجب لبعضها مالا يجب لبعض آخر منها فتعين الثانى وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير والا امتنعت حركة المستديرة

(قوله أولى من عكسه) ان أراد عدم الأولوية نظرا الى الماهية النوعية للأجزاء فسلم عدم وان أراد عدم الأولوية مطلقا فممنوع لجواز أن يكون الأولوية ناشئة من خصوصية كل واحد من أجزاء الجرم بالقياس الى كل واحد من أجزاء الحيز (قوله فى وضعه الخ) وهو الهيئة التى تعرض بحسب نسبة أجزائه الى ماهو داخل فيه وهو محاذاتها له كذا فى شرح الاشارات (قوله وربما قالوا الخ) تفصيله مافى الاشارات من أن أحوال الجسم لاتخلو إما أن يجب بحسب طبعه أولا يجب بل يمكن والواجب طبعه لا يمكن أن يتبدل أو يزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيه وتلك الأحوال قابلة للتبدل فالزائل بالنظر الى طباع الجسم وليس لقابله بهما بالنظر الى عللها مادامت مانعة عن التبدل والزوال واذا كانت الحال فى الموضع والوضع هذه أمكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فأمكن أن يزيل قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان فى ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للحجة المذكورة اه قوله للحجة المذكورة اشارة الى ماذكره سابقا من أن مافيه ميل طبيعي لا يقبل ميلا قسريا والا لزم مساواة حركة عدم المعاوق مع حركة ذي المعاوق (قوله لأن الأمور المتساوية الخ) فيه مامر من أن الاستدلال الأول من الأستحالة بالنظر الى ماهيتها النوعية مسلمة الأستحالة مطلقا ممنوع لجواز أن يجب لبعضها مالا يجب لآخر باعتبار خصوصية ذلك البعض (قوله ففيه مبدأ ميل مستدير) أى بالفعل (قوله والا امتنعت الخ) أى ان لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير بالفعل امتنع عليه الحركة نظرا الى ذاته وقد ثبت

(قوله والا امتنعت حركة المستديرة) اذ لولم يمتنع حركته المستديرة يلزم من فرض وقوعه أن تكون الحركة مع العائق كهى لا معه وقد مر دليل بطلانه وقد مر أيضا ضعف هذا الدليل

وكل مافيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الأثر عند وجود المؤثر (والاشكال عليه) أي على الوجه الاول المذكور في الكتاب (فانه بناء على البساطة ولم تثبت) البساطة بما ذكرتموه (لغير المحدد من الافلاك) فيقصر دليلكم هنا عن مدعاكم (وان سلم) ثبوت البساطة في الكل فناهي لاتقتضي الحركة بالاستدارة بل تقتضي عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك (فاما أن يتحرك الى جميع الجهات) أي الجوانب دفعة واحدة (وأنه محال أو الى بعضها) دون بعض (وانه ترجيح بلا مرجح) كما أن سكونه كذلك عندكم (وأيضاً) اذا تحرك البسيط على الاستدارة (فلابد) هناك (من قطبين) معينين (ساكنين و) من (دوائر) مخصوصة متفاوتة جداً في الصغر والكبر (ترسمها الاجزاء) والنقط المفروضة فيما بينهما (حولهما بحركات مختلفة) اختلافا عظيما (بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط المفروضه (فيه) أي في البسيط (وصلاحيتها للقطبية) والسكون ورسم الدائرة الصغيرة أو الكبيرة بالحركة البطيئة أو السريعة (وانه ترجيح بلا مرجح) كما لا يخفى على ذي بصيرة

(عبد الحكيم)

انها ممكنة عليه وذلك لأن مالا ميل طبيعيا فيه لايقبل حركة من خارج أصلا قال في الشفاء بعد بيان مالا ميل له لايقبل الحركة من خارج ان كل جسم يطرأ عليه مالم تكن مبدأها فيه بالطبع بل يصدر عنه بسبب خارج أونفس مواصلة يتحرك بحسب الفصل و يحدث ميل في الجسم وليس أن يتحرك الجسم عن ذلك الاوفيه ميل متقدم وعلى مابينا اندفع الاعتراض الآتي في كلام الشارح رحمه الله تعالى من أن صحة الحركة عليه تستدعي صحة وجود الميل لاوجوده (قوله وكل مافيه مبدأ ميل مستدير) أي مع عدم المانع عما لايقتضيه لاعن ذاته فان الفلك لكونه بسيطا لا يمكن أن يكون في طبعه مبدأ الميل المستدير ومايعوقه ولا عن غيره لأن المانع عن الحركة المستديرة هو الميل المستقيم لأن الحركات البسيطة منحصرة في ثلاث حركات من المركز وحركة عليه وليس الافلاك مافيه ميل مستقيم و بما حررناه اندفع الاشكال الثاني الذي أورده الشارح من أن وجود الأثر قد يتخلف عن المؤثر لوجود المانع (قوله وان سلم الخ) هذا ليس بوارد عند التأمل في الاستدلال لأن خلاصته انه قابل للحركة المستديرة وكل ماهو قابل ففيه مبدأ الميل المستدير وكل مافيه مبدأ الميل المستدير فهو متحرك بالاستدارة واللازم منه أن يكون متحركا بالاستدارة مطلقا واما خصوصية جهة الحركة والقطبين والسرعة والبطء فهو بسبب الحركة بخصوصيته له مع ذلك وان لم تكن معلومة لنا بالشعبين في شرح الاشارات المختصرة ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بأن يستدير عليه الفلك من سائر مايجب أن يكون بحسب مخصص عائد الى محرك اذ المتحرك بسيط فهو توجيه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص على سبيل التبعية بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء من حيث أحاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والا ففي الحركة الوضعية بحركة المحيط لحركة المحاط ليس بلازم اذا كان المحاط في تحت المحيط كالخارج المركز من الممثل كذا في شرح المقاصد

(فلا يمكن اسناد ذلك) أي تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة (الى) فاعل (موجب بالذات لانه لا تخصيص) من الموجب (الا لمرجح معد للقابل) فينتقل الكلام اليه (و) أيضا نسبته الى جميع الاجزاء سواء) فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها (بل الى مختار) يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر (واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار فليعترفوا به أولا فانه يخفف عنهم كثيراً من المؤنات) التى تلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا في أحكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت وأما الاشكال على الوجه الثانى فهو انه أيضا مبني على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شئ زائد هو أن صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع (ومنها أنه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير) كما مر (وقد عرفت ما فيه) وهو أنه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والعجلة (ومنها أنه قيل هو) أي المحدد وحده هو (المتحرك بالحركة اليومية) حركة ذاتية (وهو المحرك لجميع الافلاك) الباقية (معه) على سبيل التبعية (في اليوم بليلته دورة تامة تقريبا) لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس حينئذ بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته (وهو الفلك الاعظم) المحيط بجميع الاجسام لتحديده الجهات (وحركته) السريعة اليومية (تسمي الحركة الاولى) فانها تشاهد أولا من حركات الافلاك لانها أظهرها اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على

(حسن جلبي)

(قوله لانها قطعت قوسا نحو المشرق) وذلك القوس فى كل يوم بليلته تكون أقل من قدر درجة واحدة بمقدار اثنين وخمسين ثانية وأربعين ثالثة وذلك لانهم ذكروا أن الخارج المركز للشمس كان يقطع بحركته الخاصة من المغرب الى المشرق فى كل يوم بليلته تسعا وخمسين دقيقة وثماني ثوان وعشرين ثالثة من أجزاء منطقة البروج درجاتها وسيجئ فى الكتاب تفسير الدرجة والدقيقة والثانية والثالثة باذن الله تعالى

الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة يكون حركتها أسرع فلذلك قال (وقطباها) أى قطبا هذه الحركة أو الكرة (قطبا العالم) لان العالم الجسمانى هو المحدد وما في ضمنه (ومنطقته) أعني أعظم دائرة تفرض فى منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها عنهما تسمي معدل النهار (لسبب ستقف عليه) في مباحث الارض (وهي) أى المنطقة المسماة بالمعدل (حيث) يكون (لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب) ولا يكون هناك شئ منها أبدى الظهور ولا أبدي الخفاء (تكون ملازمة لسمت الرأس) مارة به وهو دويرة تامة من الارض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه (بخلاف الشمس فانها) لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل (تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس) في تلك المواضع (قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع) من تلك الغاية (متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك) أي متباعدة عن سمت الرأس الى غاية ما مساوية للغاية الأولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته (هكذا) حالها (دائما) اذ تميل تارة أخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود أبداً الى مثل الحالة الاولى (فعلم) من ذلك (أن مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس) واقعا (في سطحه) والا لم يمل عن المعدل شمالا وجنوبا (والشمس اذا قارنت كوكبا ما من) الكواكب (الثابتة خلفته الى المغرب فعلم) من هذا (أن لها حركة) خاصة من المغرب (الي المشرق أسرع من حركة الثوابت) يعنى حركتها الخاصة

(قوله ولا يكون الخ) مجرد توضيح لما تقدم (قوله وهو دويرة تامة) الضمير راجع الى حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب أى دائرة صغيرة تامة على وجه الأرض حاصلة من فرض معدل النهار قاطعة لكرة العالم

(قوله وهى أى المنطقة الخ) هى مبتدأ خبره قوله تكون ملازمة الخ وحيث للمكان وضمير فيه راجع الى هذا المكان وكذا قوله هناك اشارة الى هذا المكان وكذ ضمير هو فى قوله وهو دورة راجع الى هذا المكان يعنى ان فى هذا المكان دورة تامة من الارض موازية لمعدل النهار وتسمى هذه الدورة خط الاستواء ومعدل النهار فى هذا المكان يكون سامتا الرأس أهله وهناك يكون دورة الفلك دولابيا ولا يكون فى الفلك كوكب ولا نقطة الا وهو يطلع ويغرب سوى قطبي العالم ومايقرب منهما من الكواكب والنقط وسيجئ تمام الكلام ان شاء الله تعالى (قوله خلفته) أي جاوزته وتركته خلفها يعنى أن الشمس حينئذ جاوزت ذلك الكوكب الى جانب المشرق ثم تركته خلفها فى جانب المغرب وان كانت حركة ذلك الكوكب الى جانب المشرق أيضا

كما ستعرفها (بها تدرك) الشمس (الثوابت التي تكون في جهـة المشرق منها ثم تجاوزها مخلفة اياها الى المغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها) من الافلاك وغيرها (كأنها) أي كأن تلك الدائرة الموازية القاطعة (مدار الشمس) التي يتحرك عليها مركزها (انبسطت) الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى ما تحتها (وتسمى) الدائرة المذكورة (منطقة البروج) لمرورها بأوساط البروج (وفلك البروج) اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة (ومنطقة الحركة الثانية) لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة (وانها) أي الدائرة الموازية (تقطع معدل النهار بنصفين) على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان (وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة) فانه يجب تقاطعهما على التناصف لما بين في الاكر (والتقاطع) بين منطقة البروج ومعـدل النهار (يكون علي نقطتين مشتركتين) بينهما (وتسميان نقطتي الاعتدال) لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس فيهما سوي موضعين هما تحت القطبين (فما تجاوزه الشمس) من هاتين النقطتين (الى الشمال) من المعدل (هو الاعتـدال الربيعي) لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة (وما تجاوزه الى الجنوب) من المعـدل

(قوله سوى موضعين الخ) أحدهما تحت القطب الشمالى والآخر تحت القطب الجنوبى فان حركة الفلك الاعظم فيهما أحوط الانطباق القطبين على سمتى الرأس والقدم فيهما بحركة الشمس (قوله فى معظم المعمورة) احترازعن خط الاستواء فانهما مبدآن للصيف فيه (قوله أكثر المعمورة) احترازعن خط الاستواء فانه ينقلب الزمان فيه شيأ اذا حلت الشمس فيهما فى تلك المواضع أى المواضع التى انقلب الزمان فيهما صيفا (قوله معظم المعمورة) احترازعن خط الاستواء فان مدة قطع الشمس واحدا من تلك الاقسام فيه فصلان كما ستقف عليه

(قوله فى الفلك الأعظم) متعلق بقوله ويفرض وأصل مدار الشمس كان فى الفلك الرابع لكن يفرض فى الفلك الاعظم دائرة موازية لهذا المدار وهى المسماة بمنطقة البروج كما ذكره (قوله فى سطح هذه الدائرة) اضافة السطح ههنا من قبيل اضافة العام الى الخاص وقد عرفت أن هذه الدائرة كانت مفروضة فى الفلك الاعظم وامامنطقة الفلك الثامن فهى مفروضة فى نفس الفلك الثامن فيكون سطح هذه الدائرة حاصلة فى سطح تلك الدائرة كما ذكره وقوله وانها تقطع معدل النهار يعنى أنها تقطعه لاعلى زوايا قائمة بل على زوايا حادة كما سيجئ ان شاء الله تعالى (قوله سوى موضعين هما تحت القطبين) فان هذين الموضعين لايستوى الليل والنهار بل قد يكون الشمس بحيث لاتغيب شهورا وقد تكون بحيث لاتظهر شهورا وسيجئ تفصيل الكلام فى مباحث خط الاستواء وقوله فما يتجاوزها أى فالنقطة التى تتجاوزها الشمس

هو الاعتدال الخريفي) لانه مبدأه في معظم المعمورة أيضا (ويفرض على منتصفها) أي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين (في كل جانب) من الشمال والجنوب (نقطة وهي) حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين (تسميان) أي هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين (نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال) من المعدل هي (انقلاب الصيفي) لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في أكثر المواضع المعمورة (والتي في طرف الجنوب) من المعدل (هي الانقلاب الشتوي) لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع (وبهذه النقط الاربع) أعني الاعتدالين والانقلابين (تنقسم منطقة البروج أربعة أقسام متساوية) تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة في معظم المعمورة (ثم قسموا كل قسم) من الاقسام الاربعة (ثلاثة أقسام متساوية فيكون المجموع) أي مجموع منطقة البروج منقسما الى (اثني عشر قسما) وتوهموا ست دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج وتمر كل واحدة منها برأسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام وحينئذ (يفصل بين كل قسمين) منها (نصف دائرة) من تلك الدوائر (فيحيط بها) أي بالاقسام كلها (ست دوائر) كما عرفت (وسموا كل قسم) من الاثني عشر (برجا ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق و) قسموا (الدقائق) أي كل واحدة منها (ستين قسما) متساوية (وسموها ثواني وهكذا) قسموا الثواني وسموها (ثوالث) وقسموا الثوالث (و) سموها (روابع فما زاد) مما يمكن اعتباره من الكسور وكما أن كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى

(قوله تنقسم منطقة البروج) المتوهمة على سطح الفلك الأعلى كما يدل عليه سياق كلام المصنف وهو المصرح به في نهاية الادراك وشرح التذكرة (قوله كل قسم الخ) أي كل ربع من أرباع منطقة البروج المتوهمة على سطح الفلك الأعلى (قوله ثلاثين قسما) بناء على ان أكثر الكسور يخرج منه صحيحا فيسهل الحساب (قوله درجا) كالشمس يظهر فيها ويهبط وأجزاء سائر الدوائر تسمى أجزاء (قوله وكما ان كل قطعة من منطقة الخ) كما يدل عليه كلام المصنف فانه قال سموا كل قسم برجا (قوله كذلك القطع الواقعة) هذا هو الاطلاق المشهور وقد صرح بالاطلاقين في التذكرة

(قوله ويفصل بين كل قسمين دائرة) فيكون هذا الانصاف المعتبرة ههنا اثني عشر نصفا من دوائر الست العظام المذكورة وما بين كل نصفين من هذه الانصاف قسم واحد وهو المسمى بالبروج

بين انصاف تلك الدوائر على هيئة جراب البطيخ تسمى بروجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة (وأخذوا أسماء البروج) الاثنى عشر المشهورة (من صور تخيلوها من) وصل الخطوط بين (كواكب) من الثوابت (كانت موازية لها حين التسمية وانها) أي تلك الصور المتخيله (تزول) عن موازاة البروج (بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء بحالها فان البروج أقسام للفلك التاسع) ولا شك أن تلك الصور على الفلك الثامن فلابد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا أنهم لم يغيروها كيلا يؤدى الى الالتباس (وابتدأوا) في اعتبار البروج وافتتاح الدور (بما يلى الاعتدال الربيعى من جانب الشمال) لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من أنواع النباتات نشو ونماء وبدا فيها مبادى الثمار فهو أولي بالاعتبار الى أن يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها) أى من البروج (بين نقطتى الاعتدال الربيعى والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع) في معظم المعمورة (عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلاثة) منها (بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل مامر وثلاثة) منها (بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوى هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلاثة) منها (بين الانقلاب الشتوى والاعتدل الربيعي وهى الجدى والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب) الذي

(**قوله** من خروجها عن الموازاة) كما في زماننا هذا فان كوكب الحمل وهو السرطان بلغ الى الدرجة الثالثة والعشرين منه وسيبلغ الى بروج الثور وقدنفى فى صورة التوأمين فى بروجها اقدامهما وفيه دلالة ان العلم الذى استفاده منه اليونانيون من معرفة حركة الثوابت محدث اذلو كان قديما لاستحال أن ينقل كواكب صورة البروج ومع دهر فضلا عن دورأ وأكثر ولم يعلموا انها متحركة على ماتقدم من أن القدماء يعتقدونها ثابتة وقد قيل ان وقت هبوط آدم عليه السلام من الجنة كان قلب الأسد فى الجوزاء أو نسر الطائر فى العقرب والعيوق فى أوائل الحمل كذا فى النهاية (**قوله** كيلا يؤدى) الى الالتباس فى ضبط أمر الحركات ((**قوله** فصارت الخ) أى صارت دائرة ثالثة بعد المنطقتين

(**قوله** وعرضه مائة وثمانون درجة) يعنى ان عرض مابين القطبين فعلى هذا يكون طول كل برج سدس عرضه ستة أمثال طوله (**قوله** تخيلوها من وصل الخطوط يعنى اذا وصلنا الخطوط بين الكواكب فى فلك الثوابت كنا نتخيل هنالك صورا يكون بعضها فى صورة الحمل و بعضها فى صورة الثور الى غير ذلك على مافصلوا فى كتبهم

ذكرناه فيما بين البروج (يسمي التوالى وهو من المغرب الى المشرق) وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب أعني حركاتها الخاصة وهى من المغرب الى المشرق (وعكسه يسمى خلاف التوالى وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة أعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد أن تمر) هذه الدائرة (بغاية البعدين المنطقتين) كما بين في الاكر (فمن المعدل) تمر (بالانقلابين ومن المنطقة بنظيرهما) والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فنظيراهما على المعدل ولا يخفى عليك أن هذه الدائرة هي إحدي الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا أنها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وغايتى البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام (وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان اذ يجب أن يقعا) أى قطباها (في الدائرتين) أي المنطقتين (لأنها مقاطعة لهما على قوائم) لمرورها بأقطابهما (وكل دائرة تقاطع أخرى على قوائم فيكون قطب كل) منهما (نقطة من الاخري) فاذا قاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب أن يكون قطباها واقعين في كل منهما (والواقع فيهما) أى في منطقتى المعدل وفلك البروج (هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان) فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة (وتوهموا دائرة أخرى) من العظام (تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج أو بكوكب) من الكواكب (وسميت) هذه الدائرة (دائرة الميل) اذ يعرف بها ميل أجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب اليه لاستقامة كما قال (والقوس

(قوله وسموها بهذا الاسم) اى سموها بالدائرة المارة بالاقطاب الاربعة وقد يطلق عليها اسم المارة وحده كما ذكره بقوله فاذا تقاطعت كذلك الخ يعنى ان كل دائرة اذا تقاطعت كذلك اى قاطعت على قوائم دائرتين وجب ان يكون قطباها موضع تقاطعهما وجب أيضا ان يكون هى مارة بأقطابهما الاربعة وهاتان الدائرتان اللتان قاطعتهما هذه الدائرة كذلك اما ان تكونا متقاطعتين على قوائم كدائرة نصف النهار ودائرة أول السموات فانهما متقاطعتان على قوائم وقد قاطعتهما دائرة الافق على قوائم أيضا كما سيجئ ان شاء الله تعالى واما ان تكونا متقاطعتين لا على قوائم كمنطقتى المعدل وفلك البروج فانهما كانتا متقاطعتين لا على قوائم على ماسيجئ لكن الدائرة المارة قاطعتهما على قوائم كما ذكره

(قوله أو بكوكب الخ) أو ردكلمة أو ههنا دون الواو تنبيها على ان فى دائرة الميل يعتبر مرو رها تارة بجزء من أجزاء المنطقة وتارة يعتبر مرو رها بكوكب من الكواكب ولم يعتبر فيها مرو رها بالجزء والكوكب معا كما توهم ولما كان المعتبر فى دائرة العرض مثل ماذكرههنا أو ردهناك أيضا كلمة أو فقال أو بكوكب ماولم يقل بكوكب ما بالواو

الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء) عن المعدل وأعظم ميول أجزائها هو ميل الانقلابين (و) القوس (الواقعة منها بينه) أي بين المعدل (وبين الكواكب) يعني وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى ماراً بمركز الكواكب (بعده) أى بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة أعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب (وتوهموا دائرة أخري) من العظام مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء مامن) أجزاء (معدل النهار) أيضاً (أو بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء) من المعدل (أوذلك الكوكب عرض ذلك الجزء أو الكوكب) أما أن تلك القوس هي عرض الكواكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة وأما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها ففيه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا أن الاستقامة كما أشرنا اليها منسوبة الى المعدل فلا يقال أنه مائل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه أنها ذوات ميول أو عروض عنها ومن ثمة تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها أيضاً الميل الثانى له عن المعدل وهذه الدائرة أيضا أعم مطلقا من المارة بالاقطاب (فهي) أي الدوائر المذكورة (خمس دوائر) عظام (توهموها) على الفلك (لابالنسبة الى السفليا ثلاثة) منها (متحددت بالشخص هى معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة) أماوحدة الاولين بالشخص فظاهرة وأما وحدة الثالثة كذلك فلمابين في الاكر من انه يستحيل أن تتقاطع

(قوله أعم مطلقامن الدائرة المارة بالأقطاب) فانهادائرة ميل الانقلابين (قوله عرض جزءمن المنطقةعن المعدل) كلمةمن ههنا تبعيضية وكلمة عن متعلقة بقوله عرض جزء وقوله الميل الثانى وأماالميل الاول فهو قوس من دائرة الميل على مامر والضمير فى له راجع الى ذلك الجزء وقوله عن المعدل متعلق بالميل (قوله وهذه الدائرة أيضاأعم الخ) فان الدائرة المارة مثل الثانى تطرد الانقلابين (قوله فظاهرة) لامتناع تعددالمنطقة لفلك واحد كما يشهد به التخيل الصحيح فان ههنادائرة واحدة تتحرك بحركة قطبيها حدقطبي المعدل لادائرتان تنطبقان تارة وتفترقان أخرى وفى شرح التذكرة للحصرى وكذا تماسهاعليهما أى القطبين محال والالزم احاطة المستقيمين بسطح وكذا الانطباق ببعض سطح أحدهما على بعض سطح الأخرى فمابين القطبين محال والالزم اتصال شرط

(قوله وهذه الدائرة أعم مطلقاالخ) فان هذه الدائرة عندحركة الكوكب أوالجزء اذاحصلت فى موضع بحيث يكون هى هنالك مارة بالأقطاب الاربعة كانت متحدة مع المارة بالاقطاب الاربعة فاذاتجاوزت عن هذا الموضع بحركة الكوكب أوالجزء لم يكن حينئذ متحدة مع المارة ثم اذاوصلت الموضع المذكور ثانيا كانت متحدة مع المارة ثانيا وهكذا الكلام فى كون دائرة العرض أعم مطلقامن المارة (قوله وأماوحدة الثالثة كذلك)

دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما أقل من نصف الدور فلا يتصور أن تمر دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين الذين في جهة واحدة أقل من أربعة وعشرين جزأ فلا يجوز تقاطعهما عليهما وأما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد ببطلانه (وثنتان) منها (متحدتان بالنوع لايتناهى أشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض) فانهما يتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لايتجزى (وكل واحدة منهما قد تنطبق) وتتحد (بالمارة بالاقطاب) وذلك (اذا كان الكوكب) الذي له بعد عن المعدل أو عرض عن المنطقة (أو الجزء) الذي له ميل أول أو ميل ثان واقعا (عليها) أي على المارة وقد نبهناك على ان المارة داخلة في كل واحد من احدى دائرتي الميل والعرض (وتوهموا) على الفلك أيضا (خمس

واحد مستقيم ليساق سمت واحد (قوله أو الجزء الخ) أي النصفين تقريبا فان النصف الظاهر أكثر من الخفي بمقدار نصف قطب الأرض وقامة الرائي يتميز نقطتى الأفق لنقطتى المعدل وفى عرض تسعين متحدان ولا محذور فى خروجه اذهى فى عرض تسعين لايتعين فى الوضع فلا يترتب عليه الفوائد الباعثة على اعتبارها

أي بالشخص فامابين الخ نعم كانت هذه الدائرة الثالثة بحيث تتحرك مارة بالاقطاب الاربعة على قطبى معدل النهار وتتحرك قطباها اللذان هما الاعتدالان على محور المعدل أيضا وتتحرك قطبا المنطقة أيضا بالحركة اليومية على قطبى المعدل وهذه الحركة اليومية لاتنافى الوحدة الشخصية كما لايخفى (قوله دائرتان عظيمتان) وانما قال عظيمتان لأن الدائرتين اذا كانت احداهما صغيرة والأخرى عظيمة يجوز تقاطعهما على نقطتين بحيث يكون بعد مابين النقطتين أقل من نصف دور وقوله فلا يتصور أن تمر دائرتان أي دائرتان عظيمتان على مامر آنفا وقوله بين القطبين أحدهما قطب المعدل والآخر قطب فلك البروج وقوله أقل من أربعة وعشرين جزأ أي درجة فيكون حينئذ بعد مابين القطبين اللذين فى جهة واحدة أقل من برج واحد واذا كان بعد مابين القطبين اللذين فى جهة واحدة أقل من برج واحد واذا كان بعد مابين القطبين أقل من برج واحد كان أقل من نصف دور بمقدار خمسة برج وستة عشر درجة فكيف يتصور تقاطع العظيمتان على القطبين المذكورين وقوله فلا يجوز تقاطعهما عليهما الضمير فى تقاطعهما راجع الى الدائرتين المارتين بالاقطاب والضمير فى عليهما راجع الى القطبين المذكورين والضمير فى بينهما راجع الى القطبين أيضا وقوله شاهد ابطلانه أي ببطلان هذا التوهم وذلك لأن الدائرتين اذا كانتا منقطتين ومتحدتين فمابين القطبين المذكورين يلزم ميلهما أو ميل أحدهما عن الانطباق الى الافتراق فيلزم اعوجاجهما معا عن سمتهما الى الجانبين أو اعوجاج أحدهما عن سمته الى جانب هذا خلف (قوله له بعد) هو قوس مخصوص من دائرة الميل كمامر وقوله أو عرض وهو قوس مخصوص من دائرة العرض كمامر أيضا وقوله الذي له ميل أول أي هو ميل أول للجزء ميلا عن المعدل وقوله أو ميل ثان أي قوس هو ميل ثان للجزء أيضا ميل عن المعدل كذلك على مااختاره الشارح آنفا وميل عن المنطقة على ما اختاره المصنف هناك

دوائر أخر بالنسبة الى السفليات أحدها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك وتسمى)هذه الدائرة (دائرة الافق)ولا شك أن الظهور والخفاء أمران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات (وتختلف بحسب اختلاف (البقاع) فان كل بقعة على الارض لها أفق على حدة (وقطباها سمت الرأس والقدم) في تلك البقعة (وأربعة) من هذه الخمس (تمر بقطبيها) أي بقطبي الافق فتكون هي أيضا بملاحظة السفليات (فالثانية) منها (تمر بقطبي الافق وبقطبي معدل النهار وهي دائرة وسط السماء) وتسمي دائرة نصف النهار لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته (وتفصل) هذه الدائرة (بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقى والغربى منه) فان الكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى أن يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه الي أن يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقصا انحطاطه الى أن يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا فمن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمي النصف الشرقى أيضا ومن غاية الارتفاع الي غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربى أيضا (وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق) أعنى نقطتي

(حسن جلبي)

(قوله الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر الخ) الظاهر أن هذا تفسير للافق الحقيقي لان الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر وبين النصف الخفي من الفلك والارض معا بحيث يكون قطباها سمت الرأس وسمت القدم وليست هي الا الأفق الحقيقي وأما الأفق الحسي فهي دائرة فاصلة بين ما يرى من الفلك وما لا يرى وتعبرت على وجهين أحدهما أن تكون هي دائرة منبسطة على وجه الارض موازية للافق الحسي بحيث يكون بعد ما بينهما مقدار نصف قطر الارض والثاني أن يفرض خط خارج من الناظر الى موضع من الفلك كالمشرق مثلا ثم يدار رأس ذلك الخط من ذلك الموضع الى أن يعود الى ذلك الموضع فيتخيل من حركة هذا الخط على هذا الوجه دائرة لا يتعين موضعها من الفلك بل ربما كانت منطبقة على الافق الحقيقي وربما كانت واقعة فوقه وربما كانت واقعة تحته وكذا حاله بالنسبة الى الافق الحسي المذكور أولا ثم لا يذهب عليك أن أكثر الاحكام المتعلقة بالافق انما هو مبنى على الافق الحقيقي كما ستنبه عليه باذن الله تعالى

تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها باقطابهما فهما يمران بقطبيهما لما مر (والثالثة) منها (تمر بقطبي الافق و) تمر أيضاً (بقطبي هـذه) الدائرة (أعني وسط السماء) المسمات في المشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمتي الرأس والقدم وبنقطتي المشرق والمغرب (وتسمى) هذه الدائرة الثالثة (دائرة أول السموات) لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى أيضاً دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما (وتفصل) هذه الدائرة (بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق) أعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار * (والرابعة) من هذه الخمس (تمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة) فتكون أبداً مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم (وتسمى) هذه الدائرة (دائرة السمت و) دائرة (عرض أقليم الرؤية) لان القوس الواقعة منها بين الأفق وقطب منطقة البروج أو بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية (و) تسمى أيضا دائرة (وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب) كثيرة (مرئية) فهو سماء الرؤية

(قوله وعرض اقليم الرؤية) تشبيهاله بعرض البلد (قوله فهو سماء الرؤية) ولهذا سمى اقليم الرؤية

(قوله قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم) وذلك اذا لم ينطبق دائرة نصف النهار على المارة بالأقطاب * اعلم ان المارة بالأقطاب تكون منطبقة على نصف النهار في كل يوم بليلته مرتين و بيانه اذا تحرك الفلك الاعلى بالحركة اليومية تحرك قطبا المنطقة على قطبي المعدل وتحرك أيضا الدائرة المارة تبعا لحركة قطبي المنطقة فاذا وصل هذان القطبان الى جزئين من دائرة نصف النهار أحدهما أي أحد الجزئين تحت الأفق والآخر فوقه كانت المارة ح منطبقة على نصف النهار وكانت هذه الدائرة أعني دائرة السمت منطبقة على نصف النهار وكانت هذه الدائرة أعني دائرة السمت منطبقة على نصف النهار أيضا فح كان نصف النهار مقاطعا للمنطقة على زوايا قوائم فاذا زال القطبان عن ذينك الجزئين من دائرة نصف النهار ولم يكن نصف النهار حينئذ قاطعا للمنطقة على زوايا قوائم اذ هو حينئذ لم يكن مارا بالقطبين وكل دائرة عظيمة مقاطعة للأخرى اذا لم يكن مارة بقطبيها كان تقاطعهما لا على زوايا قائمة (قوله بين الافق وقطب منطقة البروج) أي اذا وقع قطب المنطقة على جزء من الافق في جانب الجنوب مثلا لم يتصور هناك قوس بين الافق و بين قطب المنطقة اذ المفروض انه لم يقع بينهما المفارقة بعد ثم اذا فارق قطب المنطقة بالحركة اليومية عن ذلك الجزء من الافق يتصور القوس بين الافق و بين قطب المنطقة وكذا اذا كان قطب أفق من الآفاق واقعا على جزء من منطقة البروج لم يتصور هناك قوس بين ذلك الافق و بين منطقة البروج وهو ظاهر أما اذا كان قطب أفق من الآفاق واقعا على جزء من سطح الفلك غير جزء منطقة البروج فيتصور هناك قوس بين قطب الافق ومنطقة البروج اذا عرفت هذا فالقوس الاصغر الواقع من دائرة السمت من قطب المنطقة و بين الجزء الاقرب اليه من أجزاء الافق يسمى عرض اقليم الرؤية دون القوس

وهذه الدائرة في وسطها * (والخامسة) منها (تمر بقطبي الأفق وبكوكب ما) أى وبرأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك ماراً بمركزه (وتسمى دائرة الارتفاع) والانحطاط (اذ قوس منها) واقعة (بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه) والصواب أن القوس الاولى ارتفاعه الشرقي والثانية ارتفاعه الغربي وأما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب أو الشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي الشرق والغرب تسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة أول السموات لم تكن له قوس سمت لمرورها حينئذ بنقطتي المشرق والمغرب (وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء) أعنى نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه ففي كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون (ان لم يكن) الكوكب (على دائرة أول السموات و) تنطبق هذه الدائرة (عليها) أى على أول السموات (ان كان) الكوكب (عليها) وحينئذ لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدي الغايتين وأما اذا فرض أنه في احديهما مع كونه على دائرة أول السموات كما اذا كان على سمت الرأس أو القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار وأول السموات (وهذه

(حسن جلبي)

الاطول منها بين الجزء الابعد و بين ذلك القطب وكذا القوس الواقع منها بين قطب الافق و بين الجزء الاقرب اليه من أجزاء المنطقة عرض اقليم الرؤية أيضا كما ذكره فتأمل (**قوله** فانه يجوز اعتبار إنطباقها على كل واحدة من نصف النهار وأول السموات) أما انطباقها على أول السموات فظاهر اذا فرض أن الكوكب يكون متحركا على أول السموات وأما انطباقها على نصف النهار فلانه يصدق على نصف النهار أيضا انها دائرة تمر بقطبي الافق و بمركز ذلك الكوكب ولا اعتبار بحركة الكوكب على أول السموات حتى لو فرضنا أن الكوكب قد تحرك فيما بين دائرتي نصف النهار وأول السموات ثم وصل الى سمت الرأس أو القدم لزم انطباق دائرة الارتفاع على الدائرتين المذكورتين معا مع أن حركة الكوكب هنالك لم تكن على احديهما * ثم لا يذهب عليك أن هذه الدائرة عند وصول الكوكب الى سمت الرأس أو القدم تكون أيضا منطبقة على دائرة السمت الا أنه لم يعتبر انطباقها عليها لان دائرة السمت لم تكن متقررة في بقعة ما أصلا بخلاف دائرتي نصف النهار وأول السموات فتأمل

الدوائر) الخمس الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها أشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة) بل كل واحدة منها لا تكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحداً (وهي دائرة الافق ووسط السماء وأول السموات وثنتان منها تتغيران) في بقعة واحدة آناً فآنا وهي دائرة الارتفاع) فانها تتغير (لحركة الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية) فانها تتغير (لحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لهما) حول قطبيه (بالحركة اليومية فهذه) الدوائر العشر العظام وغيرها وما يبتني عليها (أمور موهومة لا وجود لها في الخارج ولا حجر) من جهة الشرع (في مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال) فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا (الا انا أوردناها) فيه (لتقف على مقصدهم) في علم الهيئة (واذا رأيته محض تخيلات أوهَنَ من بيت العنكبوت لم يهلك) أى لم يفزعك (سماع هذه الالفاظ ذوات القماقم) القمقمة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفى المثل ما يقعقع لى بالشنان يعني أن هذه الالفاظ أصوات لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره ولقائل أن يقول لا شك أن الكرة اذا تحركت على مركزها من غير أن تخرج عن مكانها فلا بد أن يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما أصلا وهما القطبان وأن يفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هي في حاق الوسط بينهما وتكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وأن يفرض من جنبتيها دوائر) صغار موازية لها تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطأ متفاوتا جدا فما هو أقرب الى القطب يكون أبطأ مما

(قوله ولقائل أن يقول الخ) ما ذكره قدس سره حق الى قوله ينضبط بهذه الأمور أحوال الحركات فان ضبطها موقوف على صنعة الآلات الرصدية من غير غلط ونصبها فى دائرة نصف النهار تحقيقا واحساس الكواكب عند وصولها بتدقيق النظر من غفلة وعدم الخلط فى الحساب واجتماع هذه الأمور على التحقيق متعسر بل متعذر ولذا اختلف الارصاد فى ضبط حركة الكواكب سيما حركة عطارد فانها ليست متشابهة لا عند مركز العالم ولا عند خارج مركزه وضبط الاقبال والادبار نعم انهم بذلوا الوسع فى ضبطها بقدر الامكان وأما الاطلاع عليها على ما هو فى نفس الامر فكلا

(قوله لا تكون فى بقعة واحدة متعددة) وأما تعددهما باعتبار تعدد أشخاص تلك البقعة بناء على أن سمت رأس هذا الشخص وسمت قدمه يغاير سمت رأس الشخص الآخر وسمت قدمه فلا اعتبار لذلك القدر من التعدد

(قوله لم يفزعك) الافزاع الاخافة وقوله بالشنان الشن بفتح الشين المعجمة وتشديد النون القربة الخلق والجمع الشنان وقوله من يزدريها أى من يستحقرها

هو أقرب الى المنطقة ولاشبهة أيضا في ان الكرات اذا أحاط بعضها ببعض أمكن أن تكون حركاتها بحيث تتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في كرة واحدة منها و حينئذ يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه وأمثالها وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها أمور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذي الرأسين و ينضبط بهذه الامور أحوال الحركات في السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات و ينكشف بها أحكام الافلاك والارض وما فيها من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ماخلقت هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب أن يعتنى بشأنها ولايلتفت الى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال ﴿المقصد الثالث﴾ في فلك الثوابت قد زعموا ان لها) أي للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا لفلك الافلاك (حركة) خاصة بها (بطيئة) جدا (وانها تتم الدورة في ثلاثين ألف سنة) هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولاأصل له عند أصحاب الارصاد (وقيل) انها تتم الدورة (في ستة وثلاثين ألف سنة) بناء على أن بطليموس وجد بالرصد انها تقطع في كل مائة سنة جزأ واحدا وقيل تتم الدورة في ثلاثة وعشرين ألف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على ماوجده المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقيل تتمها في خمسة وعشرين ألف سنة ومائتي سنة بناء على ان جماعة من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزأ واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي بمراغة وانما حكموا باتمام الدورة فيما ذكر من المدد (اذ قد أحس منها بحركة بطيئة بالرصد) على وجوه مختلفة كما عرفتها (واعتقادهم انها تتم الدورة) لدوامها على زعمهم (فقدروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة) المختلف فيها كما لخصناه (وانما سميت) ماعدا السبعة السيارة من الكواكب (بالثوابت اما لبطء حركتها فلا تحس) الا بتدقيق النظر في أحوالها المعلومة بارصاد بينها مدد طويلة ولذلك اختفت على الاوائل

(حسن جلبي)

(قوله تقطع في كل مائة سنة جزأ واحدا فهي تقطع في كل ثلاثة آلاف سنة برجا واحدا (قوله للرصد الجديد) قيل هو الرصد الذي تولاه نصر الدين الطوسي بمراغة

حتى زعموا أن الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت (وأما اثبات أوضاعها بعضها من بعض) في القرب والبعد والمحاذات ﴿ ولنختم هـذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما ﴾ سيأتيك (بعد) من اختلاف حركات السيارات في الرؤيه سرعة وبطأ واستقامة ورجوعا اذ لا بد لهذا الاختلاف من أصل يستند اليه *(الاولى الفلك الموافق المركز مامركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له) أى للموافق المركز سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محدبه) وهو المحيط به من خارج (ومقعره) وهو الذي يقابله (و) الفلك (الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع) أي يميل مركزه (الى جانب منها) أى من مركز الارض (ويكون) الفلك الخارج المركز (في ثخن فلك آخر ويسمي) ذلك الفلك الآخر (المائل) هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن أفلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات وأما عطارد فله خارجان أحـدهما في ثخن الممثل والآخر في ثخن الخارج الاول كما ستعرفه (وينقسم) ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في ثخنـه (الى قسمين) أحدهما حاو للخارج والآخر محو له (ويسميان بالمتممين) اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلي الذي ذلك الخارج جزء منه (هما) ليسا متساويين في الثخن بل هما (آخذان من غلظ) هو (بقـدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج) ذلك الغلظ (الى دقة) أى ينتقص شيئاً فشيئاً ويدق (حتى ينتهي بنقطة ممـاسة للخارج) المركز (من أحـدهما) وهو المتمم الحاوى (لمحدبه) أي محدب الخارج (ومن الآخر) وهو المتمم المحوى (لمقعره) أو مقعر الخارج (متبادلين) حال من المستتر في آخـذان أي هما يأخذان في ذلك الغلظ المتـدرج المنتهي الي ما ذكر حال كونهما متبادلين (في الغلظ والدقة فيكون غلظ كل) من المتممين (في مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع) المحوى (الداخـل) في الخارج (و) الحاوي (الخارج) عنه معا (في جميع الاجزاء سواء) لان دقة أحدهما تنجبر بغلظ الآخر (ويكون في الوسط منهما) أى من المتممين (حجمهما سواء) أي يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كما أن غلظ كل منهما ودقتـه تساوي غلظ الآخر ودقته (ويكون مقعر الداخلان) المحوى (موازيا لمحدب الخارجان) الحاوي (و) يكون (مركزهما)

أي مركز المقعر والمحدب المتوازيين (واحداً هو مركز العالم) وهذا انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز وأما اذا كان في ثخن خارج آخر كأحد خارجي عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة سوى الحكم بأن غلظ كل منهما يساوى مقدار خروج المركز اذ الصواب أن غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له أيضاً التخيل الصحيح ممن له أدنى مسكة (والتدوير عبارة عن كرة) سوى الكوكب غير شاملة للارض بل (مركوزة فى ثخن فلك بحيث يماس محدبه بنقطة ومقعره بأخرى و)حينئذ يكون قطره بقدر ثخن) ذلك (الفلك ولا يتصور له) أى للتدوير (مقعر) اذ لاحاجة بنا الى مقعره فيفرض أنه كرة مصمتة (ويتحرك مركزه بحركة الفلك) الذي هو في ثخنه دائر أحوال مركز العالم ويرسم) التدوير (بمركزه) المتحرك بتلك الحركة (دائرة مركزها مركز) الفلك (الحامل) للتدوير (ان كان) الحامل (موافقا) في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك (وان كان) الحامل (خارجا) كانت الدائرة أيضاً خارجة المركز * الفائدة

(قوله اذ الصواب الخ) هذا انما يرد لو كان المراد من الحيز ما يخرج أما اذا كان بمعناه المصدرى وتكون المعنى بمقدار يحصل بخروج مركزه من مركز العالم وهو ضعف ما بين المركزين فلا كما لا يخفى (قوله كما قام عليه البرهان) بيانه انا اذا فرضنا ان اب ج محدب فلك يكون الخارج فى تحته ودە ومقعره فن والى أدا أو من الى ب ومن ذالى ج يكون حجم ذلك الفلك

(قوله سوى الحكم بأن غلظ كل منها الخ) يمكن أن يقال فى تصحيح كلام المص أن معنى قوله بقدر خروج المركز أى بحسب خروج المركز وان أحدهما ناظر الى الآخر لا على معنى ان غلظ كل من المتممين يساوى مقدار خروج المركز حتى يرد عليه اعتراض الشارح وبالجملة ان غلظ المتمم يكون ناظرا الى خروج المركز فان كان ذلك المقدار مثلا كان غلظ المتمم مثلى قطر الارض وهكذا يكون غلظ المتمم ضعف مقدار خروج المركز يظهر ذلك الاشكال المرسومة فى الادراك لتصوير الافلاك الخارجة المركز فارجع اليها وسيجئ زيادة بيان ان شاء الله تعالى (قوله وان كان الحامل الخ) اعلم أن حامل التدوير يكون شاملا للمائل وسائر المتمثلات والخوارج المركز فلا يرد ما يقال انه لا يكون الحامل الا ما هو خارج المركز فيلزم أن يكون قوله ان كان الحامل موافقا فى المركز مجرد تقدير لم يكن مطابقا لما هو فى نفسه الأمر اذ ليس لنا فى نفس الأمر حامل يكون موافقا فى المركز ولك أن تقول أيضا انه يمكن أن يبنى هذا الكلام على القول بأن الشمس لم يكن لها خارج المركز بل كان لها فلك التدوير فقط فعلى هذا يكون حامل التدوير موافق المركز البتة على ما سيجئ ان شاء الله تعالى

(الثانية) الفلك (الموافق المركز يقطع) هو بل المتحرك بحركته (عند مركز الارض) الذي هو مركزه (في أزمنة متساوية قسيا متساوية) من محيط الدائرة التي يتحرك عليها ذلك المتحرك (ويحدث) عند مركز الارض (زوايا متشابهة) أي متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضي ذلك (ولا يختلف) المتحرك على الموافق (منه) أي من مركز الارض (قربا وبعداً) بل يكون دائما متساوي البعد عنه لانه مركز الدائرة التي تحرك عليها (فلا يحس فيه) أي في المتحرك على الموافق (بسرعة وبطء) لا في مركز الارض إن فرض هناك احساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذلا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها (وأما الخارج من المركز فانه لا يختلف منه) أي من مركز نفسه (قربا و بعد اوانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة) لما عرفت في الموافق (لكنها) أي حركة الخارج (تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان أحد نصفيه) أي نصفي الخارج (وهو الذي فيه مركز العالم أقرب الينا وغاية القرب) منا (عند نقطة في وسطه) أي وسط هذا النصف (بها) أي بتلك النقطة (يماس) هذا النصف أو الخارج (مقعر المائل) أراد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مر (وتسمي) هذه النقطة (الحضيض والنصف الآخر) من الخارج (أبعد منه) أي من النصف الاول بالقياس الينا (وغاية البعد) بيننا وبينه (عند نقطة في وسطه بها يماس محدب المائل وتسمى) هذه النقطة

(قوله اذلا قدر الخ) بخلاف فلك الشمس وماتحته فان للأرض بالنسبة اليها قدرا فيتفاوت قربا او بعدا بقدر نصف قطر الأرض

(قوله بل المتحرك) وجه هذا الاضراب ظاهر ثم ان المتحرك بحركة الكوكب يمكن أن يكون كوكبا وأن يكون فلك تدوير وأن يكون نقطة من النقط المعتبرة فيما بينهم وقوله عند مركز الارض أي حول مركز الارض (قوله ان فرض هناك احساس) انما قال ان فرض لان الانسان لم يكن ساكنا عند المركز فضلا عن أن يكون هناك احساس وقوله اذلا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها يعني انه لو كان لنصف قطر الارض بالنسبة الى الافلاك العالية قدر لزم أن يحصل لنا الادراك بالسرعة عند كون ذلك المتحرك فوق الافق والادراك بالبطئ عند كونه تحت الافق لان ذلك المتحرك لابد أن يكون أقرب بالنسبة الينا عند كونه فوق الافق وأن يكون أبعد عند كونه تحت الافق و يدل على بطلان اللازم كون الليل والنهار متساويين عند حلول الشمس في الاعتدالين فتأمل (قوله لما عرفت في الموافق) هو قوله لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد يقتضي ذلك (قوله أراد به) أي أراد بالمائل الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه ليندرج فيه الممثلات أيضا كما مر

(الاوج فيرسم) الخارج والمتحرك بحركته في مقدار من الزمان (وهو في النصف الاوجي قوسا وزاوية أصغر) أما القوس فبحسب الرؤية وأما الزاوية فبحسب نفس الامر (فيرى) ذلك المتحرك (أبطأ و) يرسم في ذلك المقدار (من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية أكبر) على قياس ماتقدم (فيري المتحرك أسرع) لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها أطول لامحالة أسرع (وأما التدوير) فحيث لم يكن شاملا للأرض (فتكون حركته في أحد نصفيه الى التوالى من حامله) أي موافقة لحركته في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير أيضاً بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (مجموع حركته) أي حركة التدوير (وحركة حامله فيرى أسرع و) تكون حركته (في النصف الآخر الي خلاف التوالى) من حامله (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (فضل حركة حامله على حركته فيرى إبطاءا بل ربما ساواه) أي ساوي التدوير حامله (في) الحركة بحسب (الحس) فلا يبقي لحركة الحامل فضل (فيرى) ذلك المتحرك (واقفا) في جزء من أجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة (وربما زاد) التدوير (عليه) أى على حامله فى الحركة (فيري) ذلك المتحرك (راجعا) عن الجهة التي كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها (ولانه) أي التدوير (يتدرج) المتحرك عليه (من سرعة) في النصف الموافق

(قوله أما القوس فبحسب الرؤية) لأن الشيء الواحد اذا كان قريبا يرى كبيرا واذا كان بعيدا يرى صغيرا (قوله واما الزاوية فبحسب نفس الأمر) لأن الزاوية التى ضلعاها أطول أصغر من الزاوية التى ضلعاها أقصر وان كان وتراهما متساويين (قوله فى احد نصفيه) وهو النصف الأعلى من المتحيز والنصف الأسفل فى القمر والشمس على رأس التدوير (قوله بل ربما الخ) وذلك انما يكون فى المتحيزة واقعا لأنّ الحامل بحركته جرالى التوالى والتدوير جرالى خلاف التوالى فتحيز فى موضع واحد من الفلك البروج كأنه لايتحرك (قوله وربما زاد التدوير عليه) وذلك أيضا فى المتحيزة

(قوله أما القوس فبحسب الرؤية) أي لابحسب نفس الامر فان قسي الفلك لايختلف فى نفس الامر على مامر وقوله وأما الزاوية فبحسب نفس الامر وذلك لأن القوس الواحد اذا كان وتر الزاويتين بحيث يكون ضلعا احدهما أطول من ضلعي الآخرى لزم أن تكون الزاوية التى ضلعاها أطول أصغر فى نفس الامر من التى ضلعاها أقصر كما لايخفى (قوله فى أحد نصفيه) وهو النصف الاسفل منه مثلا وقوله فى النصف الآخر وهو النصف الاعلى منه مثلا وقوله على حركته متعلق بقوله فضل (قوله ولانه يتدرج) متعلق فى المعنى بما بعده من

للحامل (الي بطء) في النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو أن لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير (فتكون بينهما) أي بين السرعة والبطء (حركة وسطى لانه يرجع) الى خلاف التوالى (بعد الاستقامة) الى التوالى (ويستقيم) أيضا (بعد الرجوع) وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير (فيكون كل منهما) أى من الاستقامة والرجوع (محفوفا بوقوفين) أحدهما منتهي الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس (وأيضا فأحد نصفي التدوير أبعد منا فيرى القوس المقطوع منه) أي من النصف الابعد الابطأ (لا أسرع) كما زعمه لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطأ دون الاسرع (ومنتصفه) أي منتصف النصف المذكور (هو البعد الابعد) بالقياس الى مركز العالم (ويسمي) ذلك المنتصف (دورة والنصف الآخر منه أقرب) الينا فتكون القوس المقطوعة منه أسرع لا أبطأ (ومنتصفه) أى منتصف النصف الآخر (هو البعد الاقرب) بالقياس الى مركز العالم (ويسمى الحضيض) وقد ظهر بما ذكر أن الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من أصلى الخارج وفلك التدوير وأن الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط بأصل التدوير ﴿ المقصد الرابع ﴾ في فلك الشمس) قدمه على أفلاك سائر السيارة لان الشمس أشهرها وأنورها

(قوله وهو أن لا يكون هناك مساواة) بل نقصان وذلك فى القمر والشمس على أصل التدوير (قوله ويستقيم الخ) بيان ذلك أنه إذا كانت أحد الكواكب المتحيرة فى أعلى تدويره كانت حركة مركزه موافقة لحركة مركز تدويره على توالى البروج فيرى مستقيما سريع الحركة واذا قرب الكوكب الى أسفل التدوير جعل ميلا الى خلاف التوالى لكنه مادام حركة مركز الكوكب الى الخلاف أقل فى الرؤية من حركة مركز التدوير مستقيما لكنه بطيء السير فاذا تساويا يرى مستقيما لتعارض الحركتين واذا زادت حركة مركز الكواكب الى الخلاف على حركة التدوير الى التوالى يرى راجعا بتدرج من البطء الى السرعة فى الرجوع ثم من السرعة الى البطء وأيضا ثم يقيم بعد تمام الرجعة ثانيا اذا تساوت الحركتان ويستقيم بعد الاقامة لامور معينة

قوله فيكون بينهما الخ وكذا قوله ولانه يرجع متعلق بحسب المعنى بما بعده من قوله فيكون كل منهما الخ ولو قال يكون بترك الفاء لكان أهون والذى يقال فى أمثاله هو انه يقدر يكون عاملا فى الظرف ويجعل قوله فيكون منبرا لذلك المقدر وقوله وذلك الخ أى التدرج من سرعة الى بطء انما يكون على تقدير أن لا تكون هناك مساواة ولا زيادة أصلا فانه على تقدير المساواة يلزم الوقوف وعلى تقدير الزيادة يلزم الرجوع وأما على تقدير أن لا يكون هناك زيادة ولا مساواة فيتصور أن يكون هناك سرعة عند كون الكوكب فى النصف الموافق وبطء عند كونه فى النصف المخالف بأن يكون المحسوس هناك فضل حركة حاملة على حركته كما عرفت (قوله أسرع كما زعمه) هلا يمكن أن يريد المصنف بالاسرعية ههنا معنى الاقصرية مجازا اذ المعقول أن يرى القوس أقصر لا أن يرى ابطأ فان القوس من قبيل المقادير لا من قبيل الحركات حتى يرى أسرع أو أبطأ

وعليها مدار الايام والليالى وما يتركب منهما مع أن اختلافاتها أقل من اختلافات غيرها فيكون أقرب الى التعليم (وهى اما على فلك) شامل للأرض (مركزه خارج عن مركز العالم أو على) فلك (تدوير يحمله فلك موافق المركز والا) أى وان لم تكن الشمس على أحد الفلكين المذكورين (لم تختلف بعدا وقربا) بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض (فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت والتالى باطل بالرصد) اذ قد وجدوا به ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعى ثم الخريفى وهو نصف من فلك البروج أكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفى ثم الربيعى وهو النصف الباقى منه أقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس في النصف الاول أبطأ منها في النصف الثاني (وكيف كان) الحال (فله) أي للكوكب الذى هو الشمس (فلكان اما خارج مركز ومائل) أراد به الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه (واما تدوير وحامل وله) أيضا (حركتان) وهذا انما يصح على أصل التدوير اذ لابد هناك من حركتى التدوير وحامله على وجه يحصل به الابطاء والاسراع المذكوران وأما على أصل الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج فلذلك قالوا أصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة وأصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لابد لتحريك أوجها من حركة أخرى وهى حركة ممثلها فيكون لها على أصل الخارج أيضا حركتان قلت كلا منا في مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما الى حركة

(قوله ومايتركب منهما) الأسبوع والشهور والأعوام (قوله أقل الخ) اذ ليس لها الوقوف والرجوع
(قوله لابد لتحريك الخ) اثبات حركة الممثل لتحريك اوج ليس ضروريا لجواز أن يكون حركة أوج مستندة الى تحريك فلك البروج على ماقالوا فى أصل التدوير الا انهم لما أثبتوا الممثل لئلا يلزم الخلاء أو الفصل قالوا انه يحرك اوج الشمس على أصل الخارج لئلا يلزم التعطيل على الأفلاك

(قوله كما علمت) أى كما علمت فى صدر الفائدة الثانية عدم الاختلاف قربا و بعدا واسرعا وابطأ فى الفلك الموافق المركز بالنسبة الى مركز العالم والى وجه الارض أيضا وقوله اذ قد وجدوا به أى وجدوا بالرصد بنصب آلة فى سطح معدل النهار وقوله هو نصف من فلك البروج وانما قال من فلك البروج لما عرفت ان حركة الشمس فى نفس فلكها انما يكون على منطقة البروج حسا وقوله وهو النصف الباقى أى النصف الجنوبى منه أى من فلك البروج وقوله أى للكوكب الذى الخ يعنى أن ضمير التذكير ههنا راجع الى الشمس بتأويل الكوكب
(قوله فلا حاجة فيهما الى حركتين) لعله أراد بتعدد الحركة وكونها اثنين تعددها الحسى ولم يرد تعددها الحقيقى كما هو الظاهر

أخرى وأيضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلا بد في أصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكروه (و) للشمس (اختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه) بل في نصف بعينه من فلك البروج (وبطؤه في نصف) آخر (بعينه لا يتغير ذلك) بل هي أبداً بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظاهر على أصل الخارج بأن يكون الاوج في البروج الشمالية فتكون الشمس هناك أبعد من الارض وأبطأ حركة وفيما يقابلها أقرب وأسرع واذا أريد الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من أصل التدوير احتيج الي قيود أشار اليها بقوله (فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دورة حامله و) بحيث يكون (قطره) بل نصف قطره (بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم) ولا بد مع ذلك أن نفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج في جهتها بحيث يتمان الدورتين معا وأن نفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه تكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة الي جهتها (لتكون الدائرة التي ترسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما (بعينهما كالتي ترسمها خارج المركز سواء) ويكون

(قوله مستندة الى تحريك فلك البروج) على سبيل التمثيل والا فيجوز أن تكون مستندة الى ممثل كوكب فوقه (قوله بحيث الخ) لتكون هذه السرعة والبطء في تمام الدورة (قوله بقدر بعد مركز الخ) ليكون القرب والبعد بمركز الشمس على هذا الاصل كما كان على أصل الخارج (قوله في القطعة الخ) ليكون البطء في القطعة البعيدة منه عن مركز العالم كان أصل الخارج فانه على هذا التقدير يكون المحسوس فضل حركة الكامل (قوله وفي القطعة القريبة الخ) لأنه على هذا التقدير يكون المحسوس مجموع حركة الكل في التدوير

(قوله الى تحريك فلك البروج) المصدر ههنا مضاف الى الفاعل وقوله كما ذكروا وقد ذكره (المص) في آخر المقصد السادس على ماسيجئ ان شاء الله تعالى حيث قال هناك والاوجان توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة فهو أي ذلك التوافق إما لاتحاد المحرك وهو كرة الثوابت الى آخر كلامه هناك (قوله بل في نصف بعينه من فلك البروج) لما عرفت بل انهم وجدوا بالرصد الأسرع والابطأ في نصفي فلك البروج دون نصفي فلك الشمس (قوله بل نصف قطره) وذلك لانا فرضنا كونه مابين المركزين مساويا بالنصف قطر التدوير كما ان المدار الذى يفعله الكوكب ويرسمه في الحامل والتدوير معا بتلك الحركة المركبة مساو بالمدار الذى يفعله ذلك الكوكب ويرسمه في الخارج المركز بالحركة البسيطة على مابين في موضعه ثم لا يذهب عليك أن وجودها في الخارج المركز ههنا فرضي لا تحقيقي اذ الكلام ههنا مبني على أصل التدوير فلم يتحقق هناك خارج المركز قطعا (قوله وان نفرض حركة التدوير شبيهة بهما) أي شبيهة بحركتي الحامل والخارج ولا يخفى أن هذا الكلام

الاختلاف المحسوس من الاصلين شيئاً فشيئاً واحداً بلاتفاوت الا أن بطليموس اختار الخارج لكونه أبسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم مدارا خارج المركز

﴿المقصد الخامس﴾ (في افلاك القمر) لما كان القمر تلو الشمس في الشهرة والانارة عقبها به (وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع) الشمس (في نصف بعينه) من فلك البروج (وتبطئ في نصف) آخر منه وليس القمر كذلك (بل) هو (يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء من فلك البروج لا يختص اسراعه وابطاؤه بجزء معين منه دون آخر (فعلم) بذلك (أنه) أي القمر (على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله) فاذا فرض القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء آخر من فلك البروج وتنتقل تلك الحالة في دورة أخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطء بأجزاء معينة من البروج الا أنه يقتضى أن يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح أن يقال يتم دوره بعد دورة حامله (ثم اذا قيس سرعة الى سرعة وبطء الى بطء لم يكن مثله بل أسرع أو أبطأ) يعنى أن اختلاف القمر اذا عاد

(حسن جلبى)

يكون مستغنى عنه بما سبق ذكره الا أنه أورده طوطئة لقوله على وجه يكون فى القطعة البعيدة الخ ومحصل الكلام هو أن حركة الافلاك الثلاثة متشابهة لكن قد تعارضت فى التدوير حركتان هما حركة القطعة القريبة وحركة القطعة البعيدة على ماذكره فكأنهما كانتا متساقطتين فبقيت حركة الحامل فقط شبيهة بحركة الخارج سواء فان قيل لم تقف الشمس فى القطعة البعيدة المخالفة لحامله فى جهة الحركة كما وقفت المتحركة فى النصف المخالف قلنا لابد أن يكون حركة التدوير أسرع من حركة حامله حتى يتصور الوقوف أو الرجوع والمفروض فى صورة الشمس ههنا هو أن حركة التدوير كانت مساوية لحركة حامله فلم يتصور ماذكرتم فتأمل

(قوله فاذا فرض القمر فى موضع من التدوير) كالذروة وقوله فى موضع من الحامل هو كرأس الحمل مثلا وقوله حالة مخصوصة هى كالابطاء مثلا بناء على الفرضين المذكورين وقوله الى جزء ثالث منه أى من فلك البروج (قوله وذلك باطل) أى لان المعلوم بالرصد الخ ولان عود القمر الى الحالة المخصوصة لو كان قبل العود الى جزء بعينه من البروج لزم احساس رجوع القمر أو وقوفه حالة كونه فى القطعة المخالفة حامله من ذلك التدوير لكن الرصد يكذبه

لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل (فعلم) بذلك (أن تدويره مركوز في ثخن فلك خارج المركز) اذ حينئذ تكون القسي المفروضة في التدوير المتساوية في أنفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت في الحالة العائدة مقيسة الى نظيرتها (ثم وجد غاية سرعته في تربيعي الشمس فهو) أي القمر يجب أن يكون في كل واحد من تربيعيها) في حضيض الخارج المقتضى لغاية السرعة (والاوج يقابله ضرورة) فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالى كان أوجه في تربيعها الى خلاف التوالى واذا كان في تربيعها الثانى على التوالى كان الاوج في تربيعها الثاني الى خلافه (فله فلك آخر) سوي التدوير وحامله (يخرج) ذلك الفلك ويحرك (أوجه الى خلاف جهة حركته وهو) الفلك (الذى) يكون (الخارج المركز في ثخنه وسميناه المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة) مع الشمس (ثم يتقابلان في التربيع الثانى) كما كانا متقابلين في التربيع الاول (ثم يجتمعان عند الاجتماع) فنى الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الاوج (وفي غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطة بينهما) أي بين القمر وأوجه (أبداً تباعدان

(**قوله** وفى غير الاجتماع والمقابلة الخ) وذلك لأنه اذا اجتمع الشمس ومركز تدوير القمر والأوج فى نقط متشابهة من فلك البروج ولكن مثل رأس الحمل ثم تحرك منه الأوج يوما بليلة بحركة المائل والجوزهر الى خلاف التوالى احدى عشر درجة واثنى عشر دقيقة بالقرب وتحرك الشمس عن أول الحمل قريبا من الدرجة فصار البعد بين الشمس من الأوج اثنى عشر درجة واحدى عشر دقيقة وتحرك مركز التدوير بحركة الحامل من أول الحمل أربعا وعشرين درجة وثلاثا وعشرين دقيقة لكن المائل يرد الحامل الى خلاف التوالى مقدار حركته المركبة من الحركة العرضية وحركة المركز الى التوالى ثلاث عشر درجة واحدى عشر دقيقة وهو وسط القمر فى القمر فى اليوم بليلته فاذا نقص وسط الشمس مقدار درجة واحدة فهى وسط القمر وزيد على حركة المائل كان النامى بعد النقصان بعد المركز عن الشمس والحاصل بعد الزيادة بعد اوج القمر عنها فتكون الشمس متوسطة بينهما

(**قوله** فنى الاجتماع والمقابلة يكون القمر فى الاوج الخ) قدعرفت أن ترتيب البروج هكذا حمل ثور جوزاء * سرطان أسد سنبله * ميزان عقرب قوس * جدى دلو حوت ثم نقول مثلا لنفرض انه قد اجتمع القمر والشمس والاوج كلها فى رأس الحمل على التوالى فى الحمل والثور والجوزاء الى ربع السرطان ويتحرك الأوج من رأس الحمل أيضا على خلاف التوالى فى الحوت والدلو الى ثلاثة أرباع الجدى فحينئذ يكون الاوج مقابلا للقمر حال كون القمر فى الحضيض وحينئذ تتحرك الشمس من رأس الحمل أيضا الى ربع الحمل فيكون بين القمر والشمس حينئذ ثلاثة بروج هى ثلاثة أرباع الحمل ومجموع الثور ومجموع الجوزاء والربع الاول من السرطان وظاهر أن هذه البروج الثلاثة هى ربع مجموع البروج الاثنى عشر ثم يتحرك القمر من ذلك

عنها) أي عن الشمس (بعد الاجتماع الى المقابلة) فيبعد القمر عنها الى التوالى والاوج الى خلافه حتى يتلاقيا في المقابلة (ثم يتقاربان منها) أي من الشمس (بعد المقابلة الى أن يجتمعا) معها ثانيا ثم ان منطقة التدوير يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المائل (وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب) كما ان الشمس كذلك دائما (فيكون) القمر (ينخسف في كل مقابلة لتوسط الارض) على هذا التقدير (بينه وبين الشمس) في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض فى كل منها (واللازم منتف بل تقاطعه) أى تقاطع منطقة المائل فلك البروج (وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين أحدهما هي التي اذا جاوزها) القمر (حصل في الشمال) من منطقة البروج (وتسمى) هذه النقطة (الرأس و) النقطة (الاخرى) منهما هي (مقابلتها التى اذا جاوزها) القمر (حصل في الجنوب) من فلك البروج (وتسمى الذنب) بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه

(حسن جلبى)

الموضع فى ثلاثة أرباع السرطان وفى الاسد وفى السنبلة الى نصف الميزان ويتحرك الاوج على خلاف التوالى فى الربع الاول من الجدى وفى القوس وفى العقرب الى نصف الميزان فيجتمع القمر والاوج فى نصف الميزان أيضا وحينئذ يتحرك الشمس الى نصف الحمل فهى ح يكون مقابلة للأوج والقمر معا ثم يتحرك القمر فى نصف الميزان وفى العقرب وفى القوس الى ثلاثة أرباع الجدى ويتحرك الاوج على الخلاف فى النصف الاول من الميزان وفى السنبلة الى آخر الربع الاول من الاسد فيكونان متقابلين ثانيا حال كون القمر فى الحضيض وح تحرك الشمس الى ثلاثة أرباع الحمل فيكون بين القمر والشمس ثلاثة برج أيضا وهى الربع الاخير من الجدى ومجموع الدلو ومجموع الحوت وثلاثة أرباع الحمل قيل هذا هو التربيع الاول فيكون غروب القمر هناك بعد غروب الشمس وفى التربيع الثانى يكون الغروب بالعكس ثم يتحرك القمر من ذلك الموضع الى آخر الحمل ويتحرك الاوج على الخلاف الى آخر الحمل أيضا فيجتمعان مع الشمس فى آخر الحمل ثانية فظهر أن القمر فى هذه الدورة قد اجتمع مع الحضيض مرتين ومع الاوج مرتين ومع الشمس مرة واحدة وأما اجتماع القمر والاوج والشمس فى رأس الحمل أولا فغير معتبر فى هذه الدورة لأن هذا الاجتماع قد جعل ههنا مبدأ لحركات هذه الأمور الثلاثة فى هذه التصوير فقوله يجتمعان عند الاجتماع أى يجتمعان عند اجتماعهما مع الشمس وكذا قوله فى الاجتماع والمقابلة اى اجتماعهما مع الشمس ومقابلتهما مع الشمس هذا ما تخيل لى فى هذا المقام بافاضة الوهاب العلام (**قوله بالتنين**) متعلق بالتشبيه المذكور والتنين بكسر التاء والنون وتشديد النون أيضا وهى الحية العظيمة المسماة بالعشبان وفى الصحاح ان التنين ضرب من الحيات والتنين موضع فى السماء

(ثم اذا رصدنا كسوفا في احدي العقدتين) كالرأس مثلا (ثم كسوفا آخر فيها بعد زمان طويل رأينا الثانى) من الكسوفين (متأخرا عن الاول الى جهة المغرب) من أجزاء فلك البروج (فعلمنا) بذلك (ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالى فله) أي للقمر (فلك آخر) سوى الثلاثة المذكورة (يحركهما) أى يحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين الي خلاف التوالي (ولظهور حركته فى الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له) حينئذ (عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض) عن المنطقة (فى الشمال يتزايد) ذلك العرض (قليلا قليلا الى أن يصل) القمر (الى منتصف مابين العقدتين وعنده يكون غاية العرض) الشمالى (ثم يتناقص) ذلك العرض (قليلا قليلا الى أن يحصل) القمر (فى الذنب فيكون) حينئذ (عديم العرض) أيضاً (ثم يصير ذاعرض فى الجنوب كما وصفناه) فيتزايد أولا الى أن يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبى و يتناقص ثانيا (وغاية العرض في الجانبين) أى الشمال والجنوب (سواء ثابت لايزيد ولا ينقص) ومقدارها كما علم بالرصد خمسة أجزاء (والتزايد) في العرض بعد مجاوزة العقدتين (والتناقص) فيه بعد مجاوزة المنتصفين (بنسبة واحدة فهى) أي العروض المتزايدة والمتناقصة (متساوية فى الاجزاء المتقابلة) فالعرض المتزايد الشمالى للجزء العاشر من الرأس مثلا يساوى العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالى للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالى يساوي العرض المتناقص الجنوبى للجزء الخامس من المنتصف الآخر (فقد تلخص مما ذكرناه أن له) أى للقمر (أربعة أفلاك تدوير هو) مركوز (حامل) خارج المركز (هو في ثخن مائل) أى ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك الموافق المركز مسمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة البروج (يحيط به) أى بذلك المائل فلك آخر (موافق) مركزه أيضاً لمركز العالم (وله أربع حركات فللتدوير) حركة (الى التوالى فى نصف) هو الاسفل (والى خلافه في نصف)

(حسن جلبى)

(قوله سواء ثابت لايزيد ولا ينقص) وهذا لاينافى ماذكر فى أول المقصد من قوله لايختص اسراعه ولا ابطاؤه بجزء معين من فلك البروج دون جزء آخر منه وذلك لأن الاسراع والابطاء فى هذا المدار أيضا لايختص بجزء من الاجزاء الشمالية ولا بجزء من الاجزاء الجنوبية كما لايخفى

هو الأعلى (وللخارج) حركة (الى التوالى وللآخرين) أي المائل والجوزهر حركتان (الى خلاف التوالى وله) وللقمر (فى الطول) وهو مابين المغرب والمشرق (اختلافات ثلاثة) فأحدها هو الاختلاف (الذى) يكون (بسبب التدوير) فان القمر اذا كان على ذروة التدوير أو حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج عنه المار بمركز القمر المنتهى اليه فلا اختلاف حينئذ بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة أو صاعدا من الحضيض الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق أحد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الناشئ من التدوير فيحتاج تارة الى أن تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر أعني حركة مركز تدويره وتارة الى أن تزاد عليه حتى يحصل تقويمه أعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير (و) ثانيها الاختلاف (الذى) يكون (بسبب الخارج) فان مركز التدوير اذا كان في الاوج أو

(**قوله** فيحتاج تارة الى أن تنقص الخ) وهو ما اذا كان هابطا متحركا من الذروة الى الحضيض

(**قوله** تزاد عليه) وهو ما اذا كان القمر صاعدا متحركا من الحضيض الى الذروة والسبب فى ذلك ان حركة التدوير فى القطعة العليا على خلاف التوالى ففى الهبوط يكون الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز القمر أقرب الى المغرب ومبدأ الدور اعنى أول الحمل من الخط الخارج منه المار بمركز التدوير وفى الصعود ينعكس الامر بالذروة والحضيض الأوسطين باحتراز عن الذروة والحضيض المرئيين فانهما بحالهما ولذا يوجد للقمر اختلاف فى الرصد عن مابطن عدمه فى الحساب وتفصيله فى كتب الهيئة

(**قوله** على الخط الخارج عنه) اى مركز العالم وقوله المنتهى اليه اى الى سطح الفلك الاعلى (**قوله** الى أن تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر الخ) اذا فرضنا القمر على ذروة التدوير أو حضيضه فى رأس الحمل مثلا فتحرك مركز التدوير بحركة حامله على التوالى من رأس الحمل فهذه الحركة اعنى حركة مركز التدوير تسمى وسط القمر وقد يطلق وسط القمر على القوس الذى فعلته هذه الحركة و رسمته واذا فرضنا حركة القمر من الذروة بحركة القطعة من التدوير على خلاف التوالى وقد تحرك مركز التدوير على التوالى حركة اسرع من حركة القمر لزم أن تكون الزاوية التى فعلها مركز القمر منقوصا عن وسط القمر يعنى الزاوية التى فعلها وسط القمر عند المركز واذا فرضنا حركة القمر من الحضيض على التوالى وحركة مركز التدوير على التوالى أيضا لزم أن تكون الزاوية التى قد فعلتها حركة مركز القمر مزيدا على وسط القمر وقوله أعنى حركة مركز نفسه وقد يطلق تقويم القمر على القوس الحاصل بالحركة المذكورة وقوله وغاية هذا الاختلاف أى غايته بدون اعتبار وسط القمر هو نصف قطر التدوير وهذا انما يظهر اذا تحرك القمر بالنصف الاسفل من التدوير على التوالى

(**قوله** اذا كان فى الاوج أو الحضيض) لا يذهب عليك انه قد ذكر الحضيض ههنا تارة فى مقابلة الاوج فيراد به

الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير وبالاوج والحضيض والطرف الاعلي من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركته الخاصة و الطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان في هاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج أيضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى أعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز كذلك فلا تكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشيء من مركزي العالم والخارج بل هما محاذيان أبدا لنقطة أخري كما ستعرفه و يسميان ذروة وسطى وحضيضا أوسط و يخالفان الذروة والحضيض المرئيين في غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم إنيته ولم تعلم لميته (و) ثالثها الاختلاف (الذى) يكون (بسبب تفاوت قطر التدوير) بالعظم والصغر (في قربه و بعده بسبب حامله

(حسن جلبى)

حضيض خارج المركز وتارة أخرى فى مقابلة الذروة فيراد به حضيض التدوير وقوله كان قطر منه أى من التدوير وقوله بالاوج والحضيض* اعلم انه اذا كان مركز التدوير فى الاوج مثلا لزم أن تكون الذروة منطبقة على الاوج ومتحدة معه فاذا فرضنا خطا مبتدأ من الاوج مثلا لزم أن تكون الذروة منطبقة على الأوج ومتحدة معه فاذا فرضنا خطا مبتدأ من الأوج منتهيا مثلا لزم أن تكون الذروة منطبقة على الأوج ومتحدة معه فاذا فرضنا خطا مبتدأ من الاوج منتهيا الى الحضيض فذلك الخط يمر أولا بمركز التدوير ثم بحضيضه ثم بمركز الخارج ثم بمركز العالم فينتهى الى الحضيض واذا كان مركز التدوير فى الحضيض لزم أن يكون حضيض الخارج وحضيض التدوير متحدين فاذا فرضنا خطا مبتدأ من الذروة منتهيا الى الأوج فهذا الخط يمر أولا بمركز التدوير ثم بالحضيض الذين صارا متحدين ثم بمركز الخارج فينتهى الى الأوج وقوله فهما أى الطرفان المذكوران وقوله فى هاتين الحالتين هما كون مركز التدوير فى الأوج وكونه فى الحضيض وقوله أيضا متعلق بمركز العالم ومركز الخارج معا أى الطرفان المذكوران يحاذيان مركز مركز العالم ومركز الخارج كما يحاذيان الأوج والحضيض و يحتمل أن يكون متعلقا بمركز الخارج وحده أى يحاذيان مركز الخارج كما يحاذيان مركز العالم هذا لكن الأولى أولى وقوله الى مركزه أى مركز التدوير وقوله كذلك أى واصلا الى أعلاه (**قوله** لنقطة أخرى) أى هى فى جانب الحضيض من مركز العالم على ما اختاره وقوله كما ستعرفه أى ستعرفه فى التنبيه الآتى من هذا المقصد وقوله و يسميان ذروة وسطى وحضيضا أوسط وهما اللذان قد كانا مرئيين فى الاوج والحضيض قبل مفارقته من مركز التدوير عن الأوج والحضيض وقوله المرئيين الخ أى المرئيين بعد مفارقة مركز التدوير عن الأوج والحضيض (**قوله** واعلم ان هذا الاختلاف) اشارة الى الرد على المصنف فى قوله والذى بسبب

الخارج) المركز فانا اذا فرضنا أن الاختلاف الاول واصل الى غايتـه التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير حينئذ فى الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وان كان فى الحضيض كان له مقـدار أعظم من ذلك المقـدار وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يكن فى الغاية فانه يقع فيه أيضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للأول (و) للقمر (فى العرض) وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف (واحد) كما نبين * تنبيه * لا يخفى على ذى فطرة سليمة أن كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك أمور ثلاثة * الاول أن تكون حركة الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة * الثانى أن يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كأن خطا خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وأدارها حول المركز * الثالث أن يتساوي بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وحينئذ نقول (هذه الاصول) التى قدروها فى أفلاك القمر وحركاته (يلزمها أن يكون القمر) بل (تشابه حركته) أي حركة مركز تدويره (حول مركز الخارج) وأن يكون (محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له) أى لمركز الخارج أيضا (وأن يكون تساوي قربه وبعده) أيضا عند مركز الخارج دون مركز العالم) وغيره من النقط (ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته) أى حركة مركز

(حسن جلبى)

الخارج وقوله ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز لأنه لو كان كذلك يلزم أن يكون ذلك القطر من التـدوير منطبقا دائما على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز التـدوير واصـلا الى أعلاه لكن اللازم باطل فحينئذ يكون لمية هـذا الاختلاف أمرا مركبا من كون حامل التدوير خارج المركز ومن حركة فلك آخر مائل أو تدوير أو جوزهر من غير أن يعلم بعضها أو كلها (**قوله** فهـذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة باختلاف الأول) اذا فرضنا أن هـذا الاختلاف يكون بالنسبة الى جميع قطر التدوير والاختلاف الأول يكون بالنسبة الى نصف قطر التدوير كان بين الاختلافين فرق آخر بهذا الاعتبار أيضا لكن لا عبرة بهذا الفرق كما لا يخفى وقوله كما يبين أى يبين فى حركة المائل (**قوله** دون مركز العالم متعلق بالظروف الثلاثة معا أعنى حول مركز الخارج وقوله له وقوله عنـد مركز الخارج وهذه الظروف الثلاثة خبر قوله يكون وقوله فتشابه مصـدر منصوب على انه مفعول أى فوجـدوا تشابه حركته الخ وقوله فى تلك النقطة واقعـة من جانب الأوج أى هى واقعة فى جانب الأوج عن مركز الخارج وقوله هى من جانب الحضيض أى هى واقعـة فى جانب الحضيض عن مركز العالم وقوله بينها أى بين تلك النقطة وانما قال والصواب لأنهم كانوا يجدون فى الرصـد ماقاله

تدويره (حول مركز العالم والمحاذاة) أى محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين (لنقطة) من ذلك الخط المار بالمراكز والاوج والحضيض (غير مركزهما) أي مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة (من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم) والصواب أن يقال هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور وأما تساوى بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله (وانتفاء اللازم) الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له (يوجب انتفاء الملزوم) الذى هو الاصول التى ذكروها فى القمر ثم انه أورد على كلامهم اعتراضاً آخر فقال (كيف) أي كيف يصح كلامهم (وما ذكروه) من ان القمر لما علم له بالرصد أحوال مخصوصة وجب أن يكون له أفلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال (استدلال بوجود اللازم) الذى هو تلك الاحوال (على وجود الملزوم) الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه (وانما يصح) هذا الاستدلال (اذا علم المساواة) بين اللازم والملزوم (ولم تعلم) المساواة ههنا (اذ يجوز أن يكون ثمة وضع آخر) مغاير لما ذكروه (يستلزم) ذلك الوضع الآخر (هذه الحركات) المقتضية للأحوال المعلومة كما أن الوضع الذى بينوه يستلزمها أيضاً لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه) أى انتفاء الوضع الآخر (ضروريا ولا مبرهنا عليه ﴿المقصد السادس﴾ في الافلاك الخمسة الباقية) المسماة بالمتحيرة (أنها تكون سريعة في الحركة) الى توالى البروج (فتأخذ في بطء يتزايد) ذلك البطء (الى أن تقف) هذه الكواكب في جزء من أجزاء البروج (أياما ثم تأخذ في الرجوع) الى خلاف التوالى (متدرجا) أي كل واحد منها (فى السرعة في رجوعها الى حد ما ثم تأخذ في البطء) في

(حسن جلبي)

الشارح و يظهر الفرق بين كلاميهما فى ذلك الخط المار بالمركز والأوج والحضيض فتدبر وقوله ومحاذاة القطر له أى المركز الخارج يعنى هذا اللازم منتف أيضا كما مر (**قوله** ليس انتفاؤه ضروريا ولا مبرهنا عليه) وأما قولهم لو كان هناك وضع آخر لعلمناه بالرصد فهو محل النزاع بعد (**قوله** المسماة بالمتحيرة) وجه تسمية هذه الكواكب بالمتحيرة ظاهر من ظاهر المقام وأما تسمية أفلاكها متحيرة فهى باعتبار تسمية تلك الكواكب متحيرة وقوله فى نصف المخالف وهو النصف الاسفل كما سيجىء ان شاء الله تعالى

رجوعها (الى أن تقف ثانيا ثم تستقيم) أي تتحرك الى التوالى (متدرجا في السرعة)في استقامتها (الى غاية ويعرض ذلك) الذي ذكرناه من أحوالها (لها في جميع الاجزاء) من فلك البروج أي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطئها مخصوصا بجزء معين من أجزائه بل يوجد فى كل منها (فعلم) بما ذكر من أحوالها (أنها في تدوير) تزيد حركته فى نصفه المخالف على حركة حامله كما مر في الفائدة الثانية (ثم انها) أي الكواكب الخمسة (تكون غريبة من الثوابت فتلحقها مقارنة) اياها (ثم تفارقها مخلفة لها الى المغرب فعلم) بذلك (أن حامل تدويرها متحرك) من المغرب (الى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس) مستقيمين (ثم يتفرقان) عن الشمس حتى يصيرا شرقيين عنها فيطلعان بعدها) ويغربان كذلك (متباعدين) في هذا التفرق (عنها الى حد ما) فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة وأربعون جزأ وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزأ (ثم يرجعان) الى خلاف التوالى (متقاربين منها حتى يقارناها) راجعين مقارنة (ثانية ثم يغربان) أى يصيران غربيين عنها (فيغربان) حينئذ قبلها (لا بعدها) كما ذكره (و) كذا (يطلعان قبلها متباعدين) في التغريب (عنها الى حد ما ثم يرجعان) عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة (حتى يقارباها) في الاستقامة كما ذكرناه أولا (فعلم)بذلك (أن مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس) وان بعدهما عنها شرقا أو غربا انما هو بحركة تدويرهما فقط (فالبواقى) من المتحيرة وهى

(قوله فعلم الخ) أى فاستدل من أحوالهما المذكورة على أن مركز تدويرهما يتحرك على منطقة حامله مقدار حركة مركز الشمس الى التوالى فيحاز به أبدا ويتحرك كل من عطارد والزهرة على محيط التدوير فلا يبعد عن الشمس قدامها وخلفها الا بقدر ما يقتضيه نصف قطر تدويره ويقارن كل واحد منها فى الذروة والحضيض اللذين هما انصفا قوس استقامته ورجوعا (قوله فان رجوعها الخ) فلو كان مركز تدويرها ملازمة لمركز الشمس لكان أوسط رجوعها فى حال المقارنة لا المقابلة

(قوله ثم يغربان) بتشديد الراء المكسورة من التغريب قال فى الصحاح المغرب الذى يأخذ فى ناحية المغرب والمغرب أيضا من باب التفعيل وقوله فيغربان ثلاثى مجرد من الغروب (قوله ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس) هذا ظاهر اذا كان مركز تدويرهما فى الرأس أو الذنب وأما اذا كان لمركزهما عرض عن مدار الشمس أى عن منطقة البروج فكون مركزهما ملازما لمركزها انما هو باعتبار التقارب والتساوى فى الحركة وذلك لان بعد مركز تدوير عطارد عن الشمس انما يكون خمسا وأربعين دقيقة فهو ثلاثة أرباع درجة واحدة ولا شك ان نصف قطر تداوير هما أعظم بكثير فى هذين البعدين فلا عبرة بهذا القدر من البعد (قوله وان بعدهما الخ) يعنى بعد أنفسهما عن الشمس انما يكون بحركة تدويرهما لا بحركة مركز تدويرهما

العلوية (ليست كذلك فان رجوعها) بل أواسطه (انما يكون وهى في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذ) كما أن أواسطه استقامتها انما تكون في مقارنة الشمس اياها وهي حينئذ في الدورة (و) الكواكب (الخمسة يختلف بعدها الصباحى والمسائي) كأنه أراد به نصف قطر تدويرهاوحينئذ يلغو قوله (عن الشمس) الا في الزهرة وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هي بحسب نصف قطريهما والمسطور في كتب الفن أن القسى التدويرية ابطائية كانت أو اسراعية رجوعية أواستقامية لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض أجزاء البروج أكثر قدراً وزمانا وفي بعضها أقل قدراً وزمانا (ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من الارض تارة) فتكون قسية ونصف قطره حينئذ أعظم في الرؤية (وبعده) عنها (أخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز) ثم انه أراد أن يبين أن لعطارد خارجا آخر يكون حامله

(قوله بعدها الصباحي والمسائى) النصف المشرقى من مركز الشمس من قطر التدوير يسمى بعدامسائيا لظهور الكواكب اذا كان عليه مساء والبعد المغربى منه بعد يسمى بعد صباحيا لظهور الكوكب اذا كان عليه صباحا (قوله كأنه أراد به الخ) لأن المصنف فى صدد اثبات الحوامل وهى انما تثبت باختلاف انصاف تداويرها بحسب الرؤية فلابد أن تكون التداوير فى حوامل خوارج المركز ولامدخل فى هذا المطلوب لاختلاف البعد الصباحي والمسائى من الشمس فاعتبار اختلاف البعد الصباحي والمسائى بالقياس الى الشمس لغو (قوله بحسب نصف قطريهما) لكون مركز تدويرهما مقارنا للشمس دائما فلا يبعدان عن الشمس قدامها وخلفها الا بقدر ما يقتضيه نصف قطر تدويرهما هذا بحسب الجلى من النظر واما بحسب الدقيق فيجب أن لا يكون مقارنا للشمس بحسب الحقيقة بل مقارنته قد تكون بالتقريب ولذا يختلف غاية البعد الصباحي والمسائى مع كونه مركز التدوير فى موضع معين كذا فى شرح التذكرة المحضرى فحينئذ عبارة المتن صحيحة بلا استثناء

اذلا بعد لمركز تدويرهما عن الشمس بحيث يكون معتدابه كما ذكرنا (قوله فهى فى الحضيض حينئذ) أى تلك البواقى من المتحيرة تكون فى حضيض التدوير حينئذ أى حين كونها فى أواسط رجوعها وانما كانت فى الحضيض حينئذ لأنها حينئذ كانت فى غاية ما من السرعة على الخلاف فيظهر فضل حركة النصف الأسفل من التدوير الى خلاف التوالى على حركة حامله فيحس رجوعها (قوله كأنه أراد به) أى بالبعد الصباحي والمسائى الى قوله والمسطور فى كتب القوم هذا اشارة الى الرد على المصنف رحمه الله حيث جعل البعد الصباحي والمسائى متناولا للخمسة المتحيرة مع انه لا يكون الا فى السفليين أعنى الزهرة والعطارد على ما سنذكره ان شاء الله تعالى وقوله انما هى بحسب نصف قطر تدويرهما أى لا بحسب مركز تدويرهما حتى يلغو قوله عن الشمس مافيهما أيضا وذلك لأن مركز تدويرهما ملازم للشمس فلا يلغو ماذكره فيهما وقوله والمسطور فى كتب القوم اشارة الى وجه اللغو فى غيرهما والى انه لا وجه لارادة نصف تدويرهما كما زعمه المصنف بل الكلام مبنى على اعتبار القسى كما ذكره الشارح وقوله أكثر قدرا وزمانا وكذا قوله أقل قدرا وزمانا انما يكون على تقدير كون القسى الوقوفية أكثر قدرا وزمانا فتأمل

في ثخنه فقال (والبعد المذكور) أى البعد الصباحي والمسائي عن الشمس الذى غايته نصف قطر التدوير كما عرفت (يكون لعطارد في) آخر (الجوزاء و) أول (الجدى أعظم مما له في سواهما) أى نصف قطر تدويره فيهما أعظم منه في سائر أجزاء البروج (فهو) أي تدويره حينئذ (أقرب الى الارض فهو) في هذين الموضعين (في الحضيض) من حامله فقد وصل في دورة واحـدة الى حضيض حاملي مرتين (والاوج) لا محالة (مقابلة فهو) أي الاوج (اذا متحرك الى المغرب) أى الى خلاف التوالى (اذ لو كان) الاوج (ثابتا) غير متحرك (لم يصل) مركز تدوير عطارد (الى الحضيض في الدورة) الواحدة (الا مرة) واحدة وقد بان بطلانه (ولو تحرك) الاوج (الى المشرق أي الى التوالى كما ان مركز التدوير كذلك (لزم أن يتحرك) الاوج (في نصف الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة) وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير تحرك من أول الحمل الى آخر الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الاوج الذي هو مجتمع معه في أول الحمل متحركا الى التوالى أيضاً لزم أن يكون الاوج قد تحرك من أول الحمل الي أول الجدى بل الى آخر القوس فقد تحرك حينئذ المركز ثلاثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل والاوج من أول الجـدى الي الحمل فانعكس الامر بينهما فلا تكون حركة شيء منهما بل متشابهة أحديهما أسرع من الأخرى تارة وأبطأ تارة وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك

(حسن جلبى)

(قوله والأوج لا محالة مقابلة) فاذا كان تدوير عطارد فى آخر الجوزاء فى الحضيض يكون الأوج حينئذ فى أول الجدى واذا كان ذلك التـدوير فى أول الجـدى فى الحضيض أيضا يكون الأوج فى آخر الجوزاء ولابد مع ذلك أن يجتمع التـدوير المذكور مع الأوج فى رأس الحمل وأول الميزان فظهر أن عطارد قد اجتمع فى دورة واحدة مع الحضيض مرتين ومع الأوج مرتين (قوله الى أول الجدى بل الى آخر القوس) ولعل وجه الاضراب ههنا هو أن القوس هو برج التاسع من أول الحمـل لـكن ليس لهذا الاضراب زيادة نفع يعتد به

(قوله فلا تـكون حركة شئ منهـما متشابها) فان قيـل لم لا يجوز أن يتحرك المركز الى ثلاثة بروج والأوج الى تسعة ثم المركز الى ثلاثة والأوج الى تسعة ثم المركز الى ثلاثة والأوج الى تسعة فحينئذ يكون دورة المركز واحدة ودورة الأوج ثلاثا ويكون التدوير فى الحضيض مرتين مع تشابه حركتى المركز والأوج على التوالى قلنا لو صح ماذكرتم يلزم أن يتم الحامل أربع دورات احدهما بحركته الذاتيـة والثلاثة بحركته العرضية التابعـة بحركة الأوج بناء على أن حركة الفلك المحيط يستتبع حركة المحاط فتأمل

الى خلاف التوالى حتى اذا وصل المركز تربيع الحمل على التوالى وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الي تربيعه علي خلاف التوالى وهو أول الجدي فيكون المركز حينئذ في الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعه الثانى وهو أول الجدى وصـل الاوج أيضاً الى تربيعه الثانى وهو آخر الجوزاء فيكون المركز أيضاً في الحضيض ولاشـك انهـما يتلاقيان فيما بين التربيعين وقوله (فيقابله) سهو من القلم والصواب فيقارنه أي يقارن الاوج مركز التدوير (في الميزان وفي الحمـل) وقوله (فمركز التـدوير) أيضاً سهو والصحيح فاوج الحامل أو مركز الحامل (له محرك) بحركة الي خـلاف التوالى (ويسمى) ذلك المحرك (المدير) لادارته مركز الحامل حول مركزه (ثم هذا البعد) الصباحى والمسائى (في الميزان أعظم منه) والصواب أصغر منه (في الحمل فهو) أى تدوير عطارد في الحمل (أقرب الى الارض) منه في الميزان (فعلم ان المدير خارج مركز) وان أوجه في الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير أصـغر مايكون وأما في الحمـل فيجتمع مركز التدوير وأوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصـف قطره فى ذلك الصغر (ثم يختلف بعـد الشمس عن الثوابت وهي) أى الشمس (في اعتدالين و) يعلم هذا الاختلاف (اذا رصدنا كسوفين وهى فيهـما يظهر ذلك فى الدهور الطويلة فهي) أى الثوابت (متحركة) حركة بطيئة جداً كماسلف (والاوجات) سوى أوج القمر وأوج حامل عطارد (توافقها) أي توافق الثوابت

(حسن جلبى)

(قوله سهو من القلم) ولك أن تقول ان الضمير المستتر فى يقابله راجع الى التـدوير والبارز الى الحضيض لو بالعكس أى اذا كان التدوير فى الميزان كان الحضيض يقابله فى الحمل واذ كان فى الحمل كان الحضيض يقابله فى الميزان فيلزم أن يقارن الأوج مع التـدوير فى الميزان والحمل اذ المقابلة مع الحضيض تقتضى المقارنة مع الأوج لامحالة (قوله أيضا سهو) لايخفى ان الفلك المحرك لمركز الحامل وأوجه على خلاف التوالى محرك لمركز نفس التدوير أيضا كذلك ولو بواسطة تحريك الحامل وباب التسامح مفتوح فى كلمات المصنفين

(قوله اذا رصدنا كسوفين) انما اعتبر ههنا الكسوفان معا لأنه اذا رصـدنا كسوفا أول كانت الثوابت مرئية حول الشمس ثم اذا رصـدنا كسوفا ثانيا يظهر اختـلاف بعـد الشمس عن تلك الثوابت وقوله وهى فيهما أى والحال ان الشمس فى الاعتدالين وأما وقوع الكسوف فى العقدتين فهى كثيرة لكن الاختـلاف المذكور انما ظهر عند كونهما فى الاعتـدالين (قوله سوى أوج القمر وأوج حامـل عطارد) وقد عرفت أن محرك أوج القمر هو المائل ومحرك أوج عطارد هو المدير وانهما لا يوافقان الثوابت فى حركتها قدرا وجهة

في تلك الحركة قدراً وجهة (فهو) أي ذلك التوافق (اما لاتحاد المحرك) وهو كرة الثوابت مثلا (واما لتوافقها) أي توافق المحركات المتعددة (في الحركة) بأن توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر (جهة وكما) كما اذا فرض أن محركات تلك الاوجات هي الممثلات (ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما ثبت للقمر بل عرض) مركز تدوير (زهرة شمالي أبداً وعرض) مركز تدوير (عطارد جنوبي أبداً) وأما عرض مركز جرميهما فقد يكون في الزهرة جنوبيا وعطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله (كأن الصفين) من مداري مركزي تدويرهما (يتبادلان) في جهتي الشمال والجنوب (فاذا كانت الزهرة) بل مركز تدويرها (على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت) الرأس (وحصل) الكواكب بل مركز تدويره (في النصف) الذي يتحرك عليه (صار ذلك النصف شماليا) عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها (ويتباعد) المدار (عنها) شيئاً فشيئاً الي أن يصل مركز تدويرها (الى غاية العرض) وهي منتصف ما بين العقدتين (ثم يقرب) مدارها (منها) شيئا فشيئا (حتي ينطبق عليها وهي) أي الزهرة بل مركز تدويرها (في الذنب ثم تصير في النصف الآخر) الذي كان جنوبيا (وقد صار هو) الآن (شماليا و) صار النصف (الآخر) الذي قد تحرك عليه في الشمال (جنوبيا ويتباعد) المدار عنها في الجانبين (الى غاية ما) هي منتصف هذا النصف (ثم يتقارب) اليها حتي ينطبق عليها ويتناول نصفاه في الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة وأما في الشمال عنها (واما عطارد فبالعكس من ذلك

(حسن جلبي)

(قوله كما ثبت للقمر) أي كما ثبت عرض القمر وهو خمسة أجزاء كما مر وثبوت عرض القمر هو أن يكون ثابتا في جانب الشمال والجنوب لا يتبدل حاله فيهما بخلاف عرض الزهرة وعطارد وعن منطقة البروج كما ذكره (قوله وأما عرض مركز جرميهما) يعني ان المصنف لم يفرق بين عرض مركزهما و بين عرض أنفسهما فعليك أن تفرق بين العرضين كيلا يشتبه عليك الحال (قوله وهو منتصف ما بين العقدتين) وهذا المنتصف يكون فى جانب الشمال كما ان هذا النصف صار شماليا عن المنطقة وقوله ثم تصير أي الزهرة بل مركز تدويرها وقوله وقد صار الخ أي ان النصف الذى كان جنوبيا قد صار هو الآن شماليا (قوله فيكون مركز تدوير الزهرة دائما) ولعل سبب هذه الحالة هو حركة الحامل منضمة الى اعتبار بعد مركز الحامل عن مركز فلك البروج والاعتبار ههنا لتحريك التدوير مركز نفس الكوكب اذ الكلام فى حركة الكوكب لا فى حركة مركز الكوكب حتى

فيكون عند الانطباق في الذنب وبتجاوزه الي النصف الجنوبي متباعداً ثم ينطبق وهو يتجاوزه الى النصف الآخر) الذي كان شماليا (وقد صار) الآن (جنوبيا) فمركز تدويره دائما اما على المنطقة واما فى الجنوب عنها (ثم لهما) أى للزهرة وعطارد (عرضان آخران) مغايران لعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذي صورناه (فان القطر) من تدويرهما (المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة وينفصل عنه أخرى) كأنه أراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين ولذلك أمكن لجرم الزهرة عرض جنوبى ولجرم عطارد عرض شمالى كما أشرنا اليه (وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين) من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له أيضاً ميل يقتضي

(حسن جلبى)

يعتبر تحريك التدوير أيضا ولا اعتبار ههنا أيضا لتحريك المدير مركز الحامل فان مثل هذه الحالة يكون فى مركز تدوير عطارد وليس هناك محرك آخر مثل المدير حتى يعتبر تحريكه (قوله بسبب مدار مركز تدويرهما) متعلق بقوله لعرضهما لا بقوله متغايران وقوله عليه أى على مدار مركز تدويرهما وقوله اذ هو أى ذلك القطر المار بالذروة والحضيض وقوله هناك أى فى العقدتين وقوله فى غاية الميل عن المدار الخ فالزهرة ما دام مركزها هابطا من الأوج من احد المنتصفين الشماليين مالت ذروتها الى الشمال وحضيضها الى الجنوب وما دام مركزها صاعدا من الحضيض من المنتصف الآخر مالت ذروتها الى الجنوب وحضيضها الى الشمال على عكس النصف الاول وأما عطارد فما دام مركزه هابطا من الأوج مالت ذروته الى الجنوب وحضيضه الى الشمال وما دام صاعدا من الحضيض مالت ذروته الى الشمال وحضيضه الى الجنوب (قوله وكذلك القطر المار بالبعدين الأوسطين من تدويرهما) البعدان الاوسطان ههنا هما النقطتان المتقابلتان فى محيط التدوير بحيث يكون كل واحدة منهما بالنسبة الى مركز العالم سواء وكذا يكون بعد كل واحدة منهما بالنسبة الى مركز ذلك التدوير سواء كالقطر المار بالبعدين الاوسطين المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض على قوائم يكون له طرفان أحدهما هو الطرف المتأخر أعنى الطرف الشرقي و يقال له البعد المسائي والآخر هو الطرف المتقدم أعنى الطرف الغربي يقال له البعد الصباحي اذا عرفت هذا فنقول اذا وصل مركز تدوير السفليين أعنى الزهرة وعطارد الى احد العقدتين يكون هذا القطر المار بالبعدين الاوسطين منطبقا على مدار مركز التدوير ومنطقة البروج أى يكون هو فى سطحهما حال كونهما متطابقين و يصير حينئذ أحد طرفى القطر المار بالذروة والحضيض الى الشمال والطرف الآخر الى الجنوب وهذا غاية ميله عن مدار مركز التدوير وحينئذ يكون هذان القطران متقاطعين على زوايا قائمة ثم اذا فارق مركز التدوير عن احدى العقدتين فاحد طرفى كل واحد من القطرين مال الى الشمال والطرف الآخر مال الى الجنوب حتى اذا وصل مركز التدوير الى منتصف ما بين العقدتين صار أحد طرفى القطر المار بالبعدين الاوسطين فى الشمال والآخر فى الجنوب وهذا غاية ميله عن المنطقة وصار القطر المار بالذروة

عرضا (وكيفيته مسطورة في كتبهم) ولقد أحسن في هذه الحوالة ولو عممها فى أكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها لكان أحسن وأحسن لان التعرض لها على الوجه الذى أورده أوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها بمباحث أخرى يوجب زيادة في الصعوبة فلذلك أعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ماذكر في الكتاب والله الموفق للصواب (واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب أن تكون دورية) متشابهة (تحيروا في مبدإ هذه الاختلافات) المعلومة بالمشاهدة أو الرصد فى هذه الكواكب (ولم ينبسوا) أى لم يتكلموا (فيه) أى فى ذلك المبدإ (بذات شفة) أي بكلمة كافية شافية (والذى ينحي بالهدم على قاعدتهم) فى هيئة (أفلاك عطارد بعد ماقدمناه) من أن ماذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة (أنها) أي تلك القاعدة (تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل) لما نبهنا عليه (والمدرك بالرصد خلافه فانها وجدت لنقطة) أي ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة أخرى (تسمى) تلك النقطة (مركز معدل المسير وهى بين مركز العالم ومركز الخارج) الذي هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على أفلاك العلوية والزهرة أيضاً (و) الذى ينحي بالهدم على قاعدتهم (فى الكل ان حركات الافلاك ارادية) على رأيهم (فماذا يمنع أن تختلف) تلك الحركات (بحسب) اختلاف (مايتعاقب عليها) أي على الافلاك (من ارادات جزئية) لابد منها فى تلك الحركات (اذ قد علمت) فيما سبق (انها) أى ان القصة (لاتكفى فى الحركة الجزئية التعقل الكلى والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار) فانها منجاة عن هذه الاشكالات وأمثالها كما نبهت عليه

﴿القسم الثانى﴾

من الاقسام الخمسة (فى الكواكب كلها شفافة) لالون لها (مضيئة) بذواتها (الا القمر فانه كمد) في نفسه تظهر كمودته أعنى قتمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس منيراً بذاته

(قوله مضيئة بذواتها) خلافاً للبعض حيث قالوا باستفادة أنوارها عن الشمس على مافى الشفاء

والحضيض منتصبا على ذلك القطر ومتقاطعاله على زاو يا قوائم ومع ذلك صار منطبقا على مدار مركز التدوير كما ذكر (قوله لم يتكلموا) لعلهم كانوا يتكلمون ان ذلك المبدأ هو اجتماع الأفلاك المخالفة مع انضمام اعتبار خروج مركزها عن مركز العالم وقوله ينحى بالقلع أي يقبل بالقلع

(بل نوره من الشمس لاختلاف أشكاله) النورية (بحسب قربه وبعده عنها) فيحدس من ذلك أن نوره مستفاد من ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير أن يصير جوهر القمر مستنيراً كما في المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع أجزائه مستنيراً لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على أن لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة درية أي بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة (وفيه) أي في هذا القسم (مقاصد) * خمسة * (الاول في الهلال والبدر القمر لما كان يستضيء من الشمس فنصفه المقابل لها أبداً مضيء ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها دوننا فلا نرى له ضوأ) أصلا (وكانت) حينئذ (دائرة الرؤية) وهي الدائرة الفاصلة بين المرئي وغير المرئي منه (منطبقة على دائرة الضوء وهي) الدائرة (الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة و) نقول (دائرة الضوء تزول) لامحالة (بزواله) أي تزول بزوال القمر (عن المسامتة) أي المقارنة للشمس (فبعد الانفراج بينهما) أي بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شيء من الوجه المضيء مستدق بين نصفيهما وحينئذ (نري قوسا من الوجه المضيء الينا) فهذا المرئي هو الهلال (ولا يزال ذلك يكبر) بالبعد عن

(قوله على سبيل الانعكاس أي بانعكاس ضوء الشمس على سطحه الظاهر لكونه كمداً صقيلا كالمرآة اذا حوذي بالشمس (قوله لا يكون جميع اجزائه مستنيرا) لعدم الانعكاس على جميع الاجزاء لاختلافها في الوضع بالقياس الى الشمس كما في المرآة وتصفية الماء الذي ينعكس عليه ضوء الشمس (قوله لكنه كذلك) أي كل واحد من اجزاء القمر منير يدل عليه اعتبار حاله عند الطلوع والغروب والخسوفات ومقادير نوره من أول هلاليته الى صيرورته بدرا وضعفه لايخفى كذا في نهاية الادراك و وجه ضعفه منع الملازمة لجواز ان يكون لكل جزء من اجزاء القمر نسبة الى كل جزء من الشمس يوجب الانعكاس على جميع اجزائه ومنع لبطلان التالي بجواز ان يكون بعض اجزائه منيرا و يرى الكل منيرا لبعده (قوله فنصفه المقابل الخ) أي نصفه التقريبي لما بين ان الكرة الصغرى اذا قبل النور من كرة كبرى كان المضيء أكثر من النصف (قوله منطبقة) أي تقريبا لان المرئي منه اقل من النصف والمستضيء أكثر منه .

(قوله اذ على الوجه الاول لا يكون جميع أجزائه مستنيرا) بل يكون حينئذ كالمرآة اذا قوبلت بالشمس فان شعاع الشمس انما يرى في وسط المرآة دون سائر جوانبها ولو قيل اذا كان جوهره مستنيرا حينئذ لزم أن يرى مستنيرا أيضا من الجوانب الغير المقابلة للشمس قلنا لزوم هذا ممنوع

الشمس ويزداد المرئي من الوجه المضيء عظما (حتي يصير الوجه المضيء) بتمامه (الينا) وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما (و) حينئذ (ينطبق الدائرتان مرة أخرى فنراه بدرا) كاملا كدائرة تامة (ثم) ان النيرين بعد غاية البعد بينهما (يتقاربان) من الجانب الآخر (فتتقاطع) حينئذ (الدائرتان) مرة أخرى (وينحرف عنا) شيء مستدق من الوجه (المضيء) فينتقص كمال البدرية وهكذا ينحرف المضيء شيئا فشيئا (حتي) نرى منه شكلا هلاليا في جانب المشرق ثم (يخفى بالكلية وهو المحاق وانما لا نرى) القمر (يوما وأكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها) الغالب الساتر لما يقرب منها (فيمتنع) القمر لهذه الاسباب (من أبصاره) وأما اذا كان بعيدا عنها في أحد جانبيها بمقدار اثني عشرة درجة فانه يري عادة مستمرة وربما نري بأقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة ﴿ المقصد الثاني في خسوف القمر وهو أنه قد يكون ﴾ القمر مقابلا للشمس (بقرب العقدتين فتكون الارض) حينئذ واقعة (بينه وبين الشمس فتمنع) الارض ضوءها عنه فيري كدا كما هو لونه الاصلى ولان جرم الارض أصغر) كثيراً من جرم الشمس فيقع الظل) الناشيء من الارض (مخروطا) قاعدته دائرة صغيرة على الارض ورأسه على محاذاة جزء من أجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس (فان لم يكن للقمر) في حال المقابلة (عرض) بأن يكون في أحد العقدتين (انخسف بالكلية لانه أصغر من الارض) بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله

(حسن جلبي)

(قوله ويزداد المرئي من الوجه المضيء عظما) فعند تمام التربيع من الشمس كانت الدائرتان متقاطعتان على حادة ومنفرجة الى أن يتطابقا عند مقارنة أحدهما للآخر أو عند مقابلته له (قوله قاعدته) أي قاعدة الظل الناشيء من الارض وقوله دائرة صغيرة وهذه الدائرة الصغيرة موازية للدائرة العظيمة منتصفة لكرة الارض لكنها أصغر منها وذلك لان جرم الشمس أكبر بكثير من جرم الارض فلم تكن تلك الدائرة العظيمة منشأ للظل لوقوع ضوء الشمس على محيط تلك الدائرة العظيمة أيضا فكيف تكون هي منشأ للظل مع احاطة الضوء عليها بل دائرة التي تكون أصغر من تلك الدائرة لكن هذه الدائرة التي تكون منشأ للظل لابد أن تكون موازية لتلك الدائرة العظيمة فحينئذ يلزم أن تكون قاعدة المخروطة دائرة صغيرة أيضا كما ذكره وقوله على محاذاة جزء الخ يعني انه يعتبر في فلك البروج جزآن متقابلان أحدهما ما حل فيه الشمس والآخر ما يكون محاذيا لرأس ذلك المخروط

ومكث فيه زمانا (وان كان له عرض فان كان) ذلك العرض (بقدر نصف قطر) صفحة (القمر ونصف قطر) دائرة (الظل) وهي الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا الى أن يقطع المخروط (لم ينخسف) القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج لحدبتي دائرتين (وان كان) ذلك العرض (أقل) من مجموع النصفين المذكورين (انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين) أي تلاقيهما وتداخلهما فان فرض أن هذا العرض الاقل يساوي فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان أقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه في الظل ﴿ المقصد الثالث في كسوف الشمس ﴾ فنقول (عند اجتماع القمر بالشمس) في النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا (ان لم يكن للقمر

(قوله حيث وصل) أى اتصل اليه أى الى القمر فيقع كله أى كل القمر فى داخله أى الظل ومكث فيه أى فى داخله بقدر نصف قطر صفحة القمر الخ لان مركز دائرة الظل على منطقة البروج ومركز صفحة القمر على محيط منطقة فلكه المائل فيكون نصف كل واحد من قطرى صفحة القمر ودائرة الظل واقعا بين تشكك المنطقتين ففى صورة مساواة عرض القمر لتضع القطرين المذكورين يكون صفحة القمر مماسة مع دائرة الظل من خارج على نقطة فى جهة عرض كحدب الدائرتين فلا يقع شئ من الظل على صفحة القمر وكذا حال كون اعراض القسم أكثر من مجموع النصفين (قوله وهى الدائرة الخ) يعنى ان سطح جرم القمر وان كان لا يرى فى الاستقبال فى البعد من العادة كدائرة القمر ويسمى صفحة القمر فاذا خرج ذلك السطح فى الوهم الى أن يقع هناك مخروط الظل وحدث فى المخروط دائرة موازية لقاعدته يسمى دائرة الظل يكون مركزها أيضا على المنطقة (قوله يساوى فضل الخ) أو النصف قطر القمر على ما بين فى محله (قوله انخسف كله) لوقوعه بتمامه تحت الظل (قوله لم يكن له مكث) بل تبدى فى الحال بالانجلاء بعدم زيادة الظل على جرم القمر

(قوله بقدر نصف قطر صحيفة القمر) وانما لم يعتبر تمام كل واحد من القمر ودائرة المخروط لأن المعتبر ههنا هو ميل مركز القمر عن مركز دائرة المخروط فاذا مال مركز القمر عن مركز دائرة المخروط بمقدار نصف قطره ونصف قطرها معا لم يبق بينه و بين الشمس حائل من الارض أصلا وقوله خارجا الضمير المستتر فيه راجع الى سطح جرم القمر فهو اما أن يكون حالا منه واما أن يكون مفعولا ثانيا للتوهم المذكور أى من تخيل سطح جرم القمر سطحا مستديرا خارجا الى أن يقطع ذلك السطح المستدير ذلك المخروط وقوله كدائرة متعلق بقوله يرى وقوله بل ماس بتشديد السين من المماسة وقوله انخسف بعضها انخساف بعضه ههنا عام يتناول انخساف كله أيضا على ماذكره الشارح وقوله على نصف متعلق بفضل (قوله اجتماعا مرئيا لا حقيقيا) وذلك لأن الشمس والقمر ليسا فى فلك واحد حتى يجتمعان اجتماعا حقيقيا وقوله يوترها الشمس أى يوترها قطر الشمس

عرض) مرئى (حجب بيننا وبين الشمس) لوقوعه على الخط الخارج من أبصارنا اليها (فلم نر ضوء الشمس بل نري لون القمر الكمد في وجه الشمس فنظن أن الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف) فليس الكسوف بغير حال في ذات الشمس كالخسوف في ذات القمر ولذلك أمكن أن يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم (ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان كان أصغر منها) وذلك (لانه أقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التى توترها الشمس[كذا]) فتحجب به عنا بتمامها (وربما تكون الشمس) وقت انكسافها (في حضيضها فلقربها) منا (ترى أكبر و) يكون (القمر) حينئذ (في أوجه فلبعده) عنا (يرى أصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل تبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روى أنها) أي الحلقة النورانية (رؤيت) على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته (وان كان للقمر) في ذلك الاجتماع (عرض) مرئي (فان كان) ذلك العرض (بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفها) وان كان أكثر منهما فبالطريق الاولى (وان كان أقل منهما كسفها بقدر ذلك) كما لا يخفى (واعلم أن ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر أنه يجوز أن يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وأنها) أى تلك الكرة (تدور على) مركز (نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضيء الينا) كما فى حال المقابلة (فبدر أوالمظلم) كما في حال المقارنة (فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء) هلاليا ونصف دائرة واهليلجيا (ويبطله) أي يبطل قول ابن الهيثم (ما ذكرناه من أمر الخسوف) فان هذا الاحتمال يقتضى أن لا ينخسف القمر أصلا (والكسوف) وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل ولذلك أخر المصنف كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه بالقلم آخراً اذ لا وجه لصحته (والاعتراض) على ماذكروه (بعد تسليم الاصول) التى بنوه عليها (أن نفى هذا الاحتمال) الذى أبداه ابن الهيثم في تشكلات القمر بمنافاته الخسوف (لا ينفي جميع الاحتمالات) العقلية في تلك التشكلات (فلعل ثمة سببا آخر) لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكره وما ذكرتموه لكنا لا نعلمه كأن

(حسن جلبى)

(قوله ولذلك أخر المصنف كلام ابن الهيثم الى هنا) يعني ان الموضع اللائق بكلامه هو المقصد الثانى فى خسوف القمر لكنه ذكره ههنا لأجل انه ذكر الكسوف ههنا لكنه ضرب عليه القلم كما ذكره

يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف به في بعض استقبالاته (غيرما ذكرتم) من الخسوف والكسوف ودوام نور باقي الكواكب (يجوز أن يكون خلق الفاعل المختار النور في الشمس والقمر) في أكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما أحيانا (و) خلقه اياه في باقي (الكواكب) دائما (أو استضاءتها) أي أولا ستضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا (بكواكب أخر مستورة عنا) لا نشاهدها أصلا وان كانت مضيئة جداً اما لبعدها أو لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون باقي الكواكب (كيف) لا يجوز هذا الاحتمال والحال أن هناك احتمالا آخر أبعد منه (و) هو أنه (لايلزم كون تلك الكواكب) المستورة عنا (نيرة) في أنفسها (بل ربما تكون مقابلتها) للكواكب المحسوسة (توجب ذلك) النور فيها كما في تقابل الاجسام الكمدة الصقيلة جدا ﴿المقصد الرابع في محو القمر﴾ المشاهد في صفحته وفيه آراء الأول قيل خيال) لاحقيقة له (قلنا فيختلف الناظرون فيه) لاستحالة توافقهم كلهم في خيال واحد (الثاني قيل) هو (شبح ماينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار) وغيرها (قلنا فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه * الثالث) هو (السواد الكائن في الوجه الآخر قلنا فلا يرى متفرقا * الرابع) هو (تسخين النار) للقمر (قلنا لاهو مماس للنار) لانه مركوز في تدويرهو في ثخن حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة (ولا) هو (قابل للتسخن عندكم) فكيف يتسخن بها (الخامس) هو (جزء منه لايقبل النور) كسائر أجزائه القابلة له (قلنا فاذن لايطرد القول ببساطة الفلكيات) اذ القمر حينئذ مركب من أجزاء متخالفة الحقائق (ويبطل) على هذا التقدير (جميع قواعدكم) المبنية على بساطتها (السادس)

(قوله خيال لاحقيقة له) فهو كالسراب من اغلاط الحس وان لم يعلم سببه (قوله شبح ماينطبع الخ) لان القمر كمد صقيل كالمرآة فينطبع فيه اشباه الجبال والبحار كما ينطبع في المرآة صور الاشياء المحاذية فلا يرى موضع الانطباق منها براقة (قوله بعد بعيد) على قدر المتمم المحوى من حامله

(قوله بل ربما يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة توجب ذلك النور) أي يجوز أن لا يكون الكواكب المستورة عنا ولا الكواكب المحسوسة أيضا نيرة في أنفسها لكن المقابلة بينهما توجب ذلك النور في الكواكب المحسوسة بشرط كونها من الأجسام الصقيلة كالمرآة وان لم تكن نيرة بنفسها

هو (وجه القمر فانه مصور بصورة انسان) أى بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وأنف وفم (قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع أودفع ضر) فان الفم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشئ من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه أحسن النظام وأبلغه (السابع) هو (أجسام سماوية) مختلفة معه فى تدويره غير قابلة للانارة بالتساوى (حافظة لوضعها معه) دائما (وهذا أقرب) ما قيل لكن لا يصلح للتعويل ﴿ المقصد الخامس في المجرة ﴾ وهي الدائرة التبنية المسماه عند العوام بسبيل التبانين (قيل احتراق حدث من الشمس فى تلك الدائرة في بعض الازمان) السالفة وانما يصح اذا كانت الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتأثر والاحتراق (وقيل بخارد خاني) واقع فى الهواء ويرد عليه أنه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء لقلة المدد في أحدهما وكثرته في الاخر (وقيل كواكب صغار) مقاربة متشابكة (لا تمايز حسا) بل هى لشدة تكاثفها وصغرها صارت كأنها لطخات سحابية قال الآمدي (والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق) ويتبين (للعاقل الفطن انه لا ثبت) أي لا حجة (لهم فيما يقولونه) ويعتقدونه (ولا معول على ماينقلونه) من أو ائلهم ويعتمدونه (وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها بأوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر

(قوله وجه القمر الخ) لاخفاء ان الكلام فى امتناع قبول بعض القمر للنور التام فالصواب ان وجه القمر لا يكفى فى ذلك (قوله غير قابلة للانارة) انما لا يقبل الانارة بالتساوى اما الاختلافها بالنوع واما الاختلاف وضعها فى المواضع الرصدية من التدوير فيكون أقل تكاثفا فى المواضع الغليظة فيكون اكثر تكاثفا (قوله حافظة الخ) دفع لما قيل من المستبعد ان يكون وقوع تلك الاجسام على وجه يؤثر دائما فى القمر أثرا واحدا (قوله لطخات) اللطخة بالخاء المعجمة من سحاب ونحوه قليل منه

(قوله قلنا فيتعطل فعل الطبيعة الخ) يمكن دفع هذه الأجوبة بناء على احتمالات عقلية فتأمل (قوله مختلقة) بالخاء المعجمة والقاف يقال رجل خليق ومختلق بفتح اللام أى تام الخلق معتدل وقوله معه أى مع القمر فى تدويره هو أن يكون مركوزة فى تدويره بحيث يكون بعضها فى المواضع الرقيقة بالنسبة الينا وبعضها فى المواضع الغليظة كذلك فترى ضعيفة الأنوار وصغيرة الاجرام ويجوز أن تكون مركوزة فى جرم نفس القمر لكنهم لم يقولوا به (قوله فى المجرة) ذكر فى الصحاح أن المجرة هى التى فى السماء لأنها كأثر المجر أى كأثر جر الشجر ونحوه وقوله لطخات سحابية يقال فى السماء لطخ من السحاب أى قليل منه

﴿ القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد * ﴾

ثلاثة عشر *(المقصد الاول المتأخرون) من الحكماء (على أنها أربعة أقسام *خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز) أي اذا ترك وطبعه في أي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له كان طالبا للمحيط (وهى النار وهى حارة بالحس) حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة المقعر الفلك (ويابسة لانها تفنى الرطوبات) عن الاجسام الملاقية لها (فان قيل الست فسرت اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها والنار بخلافه) لانها (سهلة التشكل والترك قلنا ذلك) الذي ذكرته انما هو (فيما عندنا من النيران وهي مغلوبة بالهواء) فلذلك كانت سهلة القبول والترك (فلم قلت ان النار البسيطة) التى عند المحيط (كذلك * وخفيف مضاف يقتضى أن يكون تحت النار وفوق الآخرين وهذا) الاقتضاء (هو خفته المضافة) الي العنصرين الآخرين وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها (وهو الهواء) وانه (حار رطب بالطبع أي لو خلى وطبعه لاحس منه بالكيفيتين وكذلك الحال (فى) الكيفيات المنسوبة الى (سائر العناصر وما يعرض له) أي للهواء (من البرد) انما هو (لمجاورة الارض) والماء (وثقيل مطلق يطلب المركز) على معني انه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه في أى حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه (وهى الارض باردة يابسة ويحققهما الحس وثقيل مضاف يقتضي أن يكون فوق الارض وتحت الآخرين وهذا الذي ذكرناه هو (ثقله المضافة) الى العنصرين الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها (وهو الماء بارد رطب بالطبع (على مامر من التفسير) وطبيعته الجمود لان طبيعته البرد وانه يوجب جمودة لكن الشمس تذيبها قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر

(قوله فان قيل الخ) ان قرر هذا الاعتراض معارضة كان الجواب المذكور بطريق المناقضة موجها وان قرر بطريق المناقضة بان يكون منعا الكبرى المطوية اعنى قوله كل ماتفنى الرطوبات فهو يابس فلا توجيه للجواب فلابد من اثبات المقدمة ولا يصح القول بانه لم قلتم أن النار البسيطة كذلك

(قوله يقتضى انطباق مركز ثقله على مركز العالم لا على مركز حجمه) فانه لا يقتضى ذلك الانطباق وهو ظاهر مركز الحجم هو أن يكون من جميع الجوانب بالنسبة اليه على السوية كما مر فى بيان مركز الدوائر والكرات ويقتضيه كون ذلك العنصر كرة فى وسط الكل كما سيذكره فى المقصد الرابع ومركز الثقل هو أن يكون الثقل من جميع الجوانب على السوية بالنسبة اليه ويقتضيه كونه ثقيلا مطلقا وهما قد يتحدان كما اذا كانت الكرة متشابهة الاجزاء وقد لا يتحدان كما فى الكرة التى نصفها من خشب ونصفها من حديد

المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة وما كان منها الطف فهو الى الفلك أقرب وما كان أكثف فهو أبعد فهذا هو النصف المحكم الذي عليه الوجود قال المصنف (المناقضة) لما ذكروه أن يقال (لم لا يجوز أن لا تكون أربعة بل الحق أحد الاقوال التي نذكرها) الآن (اذ قيل) هى (واحدة) واختلفوا في تلك الواحدة (على خمسة أقوال الاول انما هى النار لشدة بساطتها) اذ لا جسم أصرف في طبيعته من النار (اذ الحرارة) المفرطة التى فيها (مدبرة للكائنات ولانها تحيل الغير الى طبعها وحصلت البواقى) من النار (بالتكاثف) فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة (الثانى) هي (الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات) ولا شك أن الاصل يجب أن يكون مطاوعا للتغيرات (ويحصل) من الهواء (النار بالحرارة الملطفة) فهي هواء لطفته الحرارة (والباقيان بالبرودة المكثفة) فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا (الثالث) هي (الماء اذ قبوله التخلخل) بالحرارة (والتكاثف) بالبرودة (محسوس) فحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض (الرابع) هى (الارض وحصلت البواقى بالتلطيف) الواقع على مراتب مختلفة (الخامس) هي البخار لتوسطه بين الاربعة) في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وأرضا (وقيل) ليست واحدة بل (لا بد من التعدد) فيها لان التركيب في الكائنات يستدعى تعدد ما منه تركيبها (فاثنان على ثلاثة أقوال الاول) هما (النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء أرض متخلخلة بالمزج) مع أجزاء نارية (الثاني) هما (الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال) وحصول الاشكال (و) الى (اليابس للحفظ) على الاشكال الحاصلة (الثالث) هما (الارض والهواء لمثل ذلك) فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته (وقيل) العناصر (ثلاثة هى

(حسن جلبى)

(قوله المناقضة لما ذكروه هذا الكلام بظاهره منع لنفس المدعى وهى أنها أربعة وفى المثال رجع الى الدليل وهو الاستقراء اذ التعويل فى بيان هذا الحصر عندهم عليه كما يقال العنصر اما خفيف أو ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق أو على الاضافة أو يقال لا بد فى تركيب الممتزجات من لطيف واللطيف اما بحيث يحرق ما يلاقيه وهو النار أولا وهو الهواء والكثيف اما سيال وهو الماء أولا وهو الأرض

الارض والماء والهواء لما مر) من افتقار الكائنات الى رطب ويابس (والنار للحرارة المديرة) وقد وقع في كلام الآمدى الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف وفي كلام بعضهم أن الثلاثة هي ما عدا النار (وقيل) أصول المركبات ليست أربعة أومادونها على ما مر بل هي (أجسام) وفي كلام الآمدى جواهر (صلبة غير متجزئة لا نهاية لها) وقيل أصول المركبات هي (السطوح) لان التركيب انما يكون بالتلاقى والتماس وأول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة (ولا يكفى) في اثبات كون العناصر أربعة (ابطال بعضها) أى بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له (بالحجة بل لا بد) في اثباته (من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا) بطلان هذه الاقوال باسرها (لكن) ليس يلزم من ذلك كونها أربعة اذ لقائل أن يقول (لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة فيكون الاختلاف) حينئذ فيما بينها لا في الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل (في الصفات للفاعل المختار سلمنا انها أربعة) لكن لا نسلم ما ذكرمن أحوالها بل نقول (فلم لا يجوز أن تكون) كلها (خفيفة طالبة للمحيط أو) تكون كلها (ثقيلة طالبة للمركز ويكون مافيها من التفاوت) فى الاحياز (لتفاوتها فى الثقل والخفة) فالاثقل أسبق الى المركز من الثقيل الطالب له أيضا والاخف أسبق الى المحيط من الخفيف الذى يطلبه ألاترى أن الاجسام الارضية المتشاركة في أصل الثقل تتفاوت أحوالها بتفاوتها في مراتبه فبعضها يرسب في الماء الى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو عليه (ثم) نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة (لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط) كما زعمتم (وانما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام) الى النار (كما عند الابراد والاحراق) لا يقال الشهب دالة على وجودها لانا نقول جاز أن يكون هناك هواء حار يقتضى استحالة الادخنة المرتفعة الي النار فلا يثبت وجود كرتها (وان سلم) وجود

(**قوله** فلم لا يجوز أن تكون) اختلافها فى الميل الصاعد والهابط يدل على ان كلها ليست خفيفة ولا ثقيلة أى يستجد به ظاهر سطحه على سطحه بنسبة واحدة وذلك لانها لو كانت فيما بينهما السكان الطلوع على الجميع والغروب عنه دفعة ولو كانت مقعرة لانعكس الامر فى الارتفاع والانحطاط

(**قوله** لم قلتم أن الاجسام ليست متجانسة) مع تركبهامن أجزء فردة متجانسة ويكون الاختلاف فيما بينهما لا فى الصفة المقومة والطبائع الجوهرية حتى تكون متخالفة بالماهية بل فى الصفات اذ للفاعل المختار أن يخص البعض بصفة والبعض الآخر بصفة أخرى (**قوله** لتفاوتها فى الثقل والخفة) يعنى أن التفاوت فى احيازها انما هو لتفاوتها فى الثقل والخفة لا لاختلافها فى الصور النوعية وان كان لها صور نوعية كما زعموا

كرة النار (فما الدليل على ان البسيط منها يصعب تشكله) حتى تثبت يبوسة النار (وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف) تتصور (التجربة فيها و) أما (افناؤها الرطوبات) عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه (افناء للاجزاء المائية) التى هي رطوبة بمعني البلة (ولا دليل فيه على اليبوسة) الطبيعية (فان الهواء أيضاً يفعل ذلك) الافناء مع انه رطب الجوهر (فان قلت ذلك) أي افناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو (لما فيه من أجزاء نارية قلنا فيجب أن لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك) اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يفنى الرطوبة ويجفف الثوب المبلول (وبالجملة فلا يمكن القطع به) أى بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفنى في ذاته لانه موجود بدونها كما في الهواء (وعليكم الدليل (الموجب للقطع به (وكيف) يقطع به (وشعاع الشمس يفعل ذلك مع أنه لا يوصف) فى نفسه (بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نسلم أن الهواء حار) بل هو بارد بطبعه (وانما يستفاد الحر من أشعة الشمس) المنعكسة اليه من الارض (فلذلك كلما كان) الهواء (أرفع) وأبعد عن الارض (كان أقل حراً) لضعف الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر برده (حتى يصير زمهريراً) في غاية البرودة (فلم قلتم أن ذلك) البرد الشديد في الهواء (ليس له بالطبع) بل لمخالطة الاجزاء الرشية المائية التى عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها أثر الانعكاس (ولا نسلم) أيضاً (أنه رطب فانكم اتفقتم على أن مخالطة الرطب باليابس تفيده استمساكا) عن التشتت (والهواء ليس كذلك) فان الاجزاء الترابية لا تستمسك بمخالطته (ثم لا نسلم أن طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد أحرى من ظاهره فظاهر) عند العاقل (أن جموده ببرد الهواء)

(حسن جلبى)

(قوله التى هى الرطوبة بمعنى البلة) قد مر قبيل مباحث الاعتماد أن الرطب هو الذى يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة وهى سهولة الالتصاق والانفصال والمبتل هو الذى التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب فالهواء يعنى رطوبة الثوب التى هى البلة لا رطوبة الماء تدبر (قوله لا يوصف فى نفسه بحر الخ) وانما قيده بقوله فى نفسه لان الكلام فى الرطوبة واليبوسة الطبيعيتين كما لا يخفى (قوله لو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد أحرى) فانه لو كان طبيعة الماء الجمود يلزم انجماد اعماق الغدران العظيمة لاسيما فى الشتاء يكون منجمدا فى كثير من المواضع فيلزم أن يكون باطنها منجمدا بالطريق الأولى اللهم الا أن يقال عدم انجماد باطنها انما هو لعارض لكن نحن فى صدد المنع وما ذكرناه ههنا سندا للمنع

المجاورله (فالبارد بالطبع) هو(الهواء و) اما (الماء)فانه بطبعه (لابارد ولاحار و كيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم) لا منافاة بين القولين (لانه سهل التشكل) في نفسه (اذ يكفي في ذوبانه) الذي تظهر معه السهولة (أدنى سبب) من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية (قلنا) هـذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذى هو مقتضي طبعه لا سهولة له وذوبانه المستلزم لهـا مستنداً الي أمر خارج ولئن نزلنا عن هـذا المقام قلنا (فلم قلتم أن سائر العناصر) كالارض (ليس كذلك) أى قابلا للذوبان بأدنى سبب من الاسباب (غاية ما في الباب أن تلك الاسباب لمـا قل وقوعها أو لم تقع) أصـلا (لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العـدم) وحينئذ جاز أن تكون الارض رطبة

﴿ المقصـد الثانى ﴾ زعموا أن الارض كرية اما فى الطول) أي فيما بين المشرق والمغرب (فلأن البـلاد) المتوافقـة فى العرض أو التى لا عرض لها (كلما كانت أقرب الى الغرب كان طلوع الشمس) وسائر الكواكب (عليها متأخراً بنسـبة واحـدة) وكذا الحال في الغروب (ولا يعقل ذلك) التأخر في الطلوع والغروب بتلك النسـبة (الا في الكرة وانما قلنا بذلك) التأخر (لانا لمارصدنا خسوفا بعينه في وقت من الليـلى وجدناه في بلاد شرقية مثـلا آخر الليل و) وجـدناه (في بلاد غربية عنها) أي عن البلاد الاولى (بمسافة معينة هى ألف ميل (قبله) أي قبل آخر الليـل (بساعة و) وجـدناه (في بلاد) أخرى (غربية عنها) أى عن البـلاد الثانية (بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبـل الثاني بساعة) والحاصل انه يوجد في هذه البلاد الاخرى قبل آخر الليل بساعتين (وعلى هذا) القياس (فعلمنا ان طلوعها) أي طلوع الشمس (على الغربية متأخر) بنسبة واحـدة لان الخسوف

(حسن جلبى)

(قوله فان البلاد المتوافقة فى العرض) أى عرض تلك البلاد عن خط الاستواء وخط الاسـتواء هى الدائرة العظيمة على السطح المحيط للارض وهى الدائرة الكائنة فى سـطح معدل النهار على ماسـيجئ ان شاء الله تعالى (قوله فعلمنا أن طلوعها على الغربية متأخر)لقائل أن يقول ان وجود الخسوف فى البلاد الشرقية فى آخر الليل ووجودها فى البلاد الغربية قبل آخر الليل بساعة أو بساعتين لا يدل على تأخر طلوع الشمس على البلاد الغربية لم لا يجوز أن يكون حيلولة الارض فى البـلاد الغربية مستندة الى حركة القمر لكونها أسرع من حركة الشمس فتظهر الحيلولة فى الغربية قبل الحيلولة فى الشرقية بساعة أو بساعتين ولاشـك أن الظل الناشئ من الارض يتبـدل نسبته بحركة القمر فالأولى بيان كرية الأرض أن يستدل بوجود الخسوف فى البـلاد الغربية قبـل

المبين كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين (وأما في العرض) أي فيما بين الشمال والجنوب (فلان السالك في الشمال كلما أوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه) بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة (حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية) التي كانت مختفية عنه (وتخفى عنه) الكواكب (الجنوبية) التى كانت ظاهرة عليه (والسالك) الواغل (في الجنوب بالعكس من ذلك وأما فيما بينهما) أي بين الطول والعرض (فلتركب الامرين) فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما (وأورد عليهم الاختلاف الذى في سطحها فاجابوا) عنه (بانه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في أصل الكرية) الحسية المعلومة بما ذكر (فان أعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة علي كرة قطرها ذراع) والصحيح كما مر أن يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الى آخره أو يحذف لفظ الخمس (والاعتراض) على هذا الجواب أن يقال (هب ان ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء) اذ لا يتأتى فيه ذلك (فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقى كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع) حينئذ (الى البساطة واقتضائها الكرة) الحقيقية (و) لا شك أنه (يمنعها التضاريس وان لم تظهر) تلك التضاريس

(قوله أو يحذف الخ) فان اعظم جبل نسبته الى الأرض نسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع كما بين ذلك في محله

وجوده في البلاد الشرقية بنسبة واحدة فانه لولم تكن الارض كرية لم تكن النسبة هناك مطردة فتأمل (قوله وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال) لكن المناسب ههنا أن يتأخر عليه الطلوع بمقدار قربه من المغرب (قوله وحال السالك في السمتين المقابلين لهما) أي وقس على هذا حال السالك فيما بين المشرق والمغرب وحال السالك فيما بين المغرب والجنوب (قوله والصحيح كما مر أن يقال) أي الصحيح أن يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ نسبته الى قطر الارض كخمس سبع عرض شعيرة الخ وقوله النصف بالنصف على أنه مفعول مطلق أي يرتفع ارتفاع نصف فرسخ وقد مر تمام الكلام في مقدمة الفصل الثاني الذى نحن بصدده (قوله يمنعها) أي يمنع البساطة التضاريس بمعنى أنا لا نسلم بساطتها وان لم تكن فيها تضاريس وان لم تكن تلك التضاريس ظاهرة للحس بسبب كونها في غاية الصغر

(للحس) بسبب كونها في غاية الصغر واعلم أن أرباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية في السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة ﴿ المقصد الثالث ﴾ قالوا (والماء) أيضاً (كري لوجوه) ثلاثة (الاول أن السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل أسفله) يعني أنه يظهر عليه رأس الجبل أولا ثم ما يليه شيئاً فشيئاً الى أسفله كأنه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة (وما هو الا لستر تقبيب الماء) على هيئة حدبة الاستدارة (له) عن الرؤية (لا يقال المـاء شفاف) لا لون له (فلا يستره) كالهواء (لانا نقول ذلك) الذى ذكرتموه انما هو (في الماء البسيط) الصرف (وهذا) الماء الساتر (يخالطه) أجزاء من الارضية ولذلك ملوحته) فله لون ماء كسائر المياه المرئية لنا * الوجه (الثاني) الماء المرمى الى فوق يعود كريا) وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جداً فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على أن طبيعته تقتضي الكرية وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة حقيقة والحس لا يعتمد عليه في مثله و) بين أيضاً (أن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء) اياه من جوانبه (أو بدحرجة في الطريق أو بسبب آخر) لا نعلمه (ثم انهم) أي المتمسكين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون (يزعمون أن الماء أينما كان فهو قطعة من كرة الماء مركزها مركز العالم الذى هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنوا حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا) المبني عليه (لا يقطعه) أي لا يفيد الفرع الذي بنوه عليـه لجواز أن يكون هناك مانع يمنع المـاء في الطاس عن مقتضي طبعه الذى هو الاستدارة * الوجه (الثالث مثل ما تقدم في الارض من) تقدم (طلوع الكواكب وظهور القطب) وارتفاعه (و)ظهور (الكواكب) وأختفائه ﴿ المقصد الرابع ﴾ الارض في وسط الكل)

(قوله في السطح الظاهر من الأرض والماء) انما يتم ذلك لو كان الستر واقعا فى كل الأرض والماء فى شرح التذكرة المحضرى اذ الأدلة المذكورة لما دلت على استدارة القدر المكشوف من الأرض حدس ان الباقى كذلك (قوله على نسبة واحدة) يثبت تحدب ظاهره بنسبة واحدة (قوله ولذلك يختلف الخ) وذلك لان دائرة الارتفاع تمر بطرفى هذين الخطين لانها مارة برأس الشخص وعدم المحاذيين تعطى الانف و بمركزى العالم والكواكب فيصير الناظر والمركزان معا فى سطح هذه الدائرة فيكون ذلك الخطان أيضا فى سطحها فاذا أخرجا الى سطح الفلك الاعلى قطعتا محيط دائرة الارتفاع فينحصر بينهما قوس منها

(قوله تقبيب) يقال بيت مقبب أى جعل فوقه قبة

أي مركز حجمها منطبق على مركز العالم (لان الكواكب في جميع الجهات) والجوانب من الارض (ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا أنه) أي الثقيل المطلق الذي هو الارض (في الوسط لكان في بعض الجوانب أقرب) الى السماء (فترى) الكواكب هناك (أكبر وفي بعض الجوانب أبعد) منها (فترى) الكواكب فيه (أصغر ونقول) نحن في رد ماذكروه (لم لا يجوز أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب) بفتح الجيم (له) أي لذلك القدر (محسوسا) وهو أي قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب (مقدار غير قليل في نفسه) بل هو كثير

﴿المقصد الخامس﴾ ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس) فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب (و) الخط (الخارج من الباصرة) التي هي في حكم سطح الارض) وان كانا يتقاطعان) على تلك النقطة (ضرورة بزاوية حادة) من جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية أخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر (لكنهما موقعهما لا يتفاوت في الحس) كأن أحدهما انطبق على الآخر وصار موقعهما واحدا (ولذلك) أي ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك (كان الظاهر والخفي من الفلك متساويين) وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بظاهر الارض في حكم دائرتين متطابقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما (يدل على ذلك) التساوي (طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل) حتى يكون الظاهر أكبر

(حسن جلبي)

(قوله اى مركز حجمها منطبق على مركز العالم) قيل انه مخالف لما ذكره في المقصد الاول من أن الارض تقتضي أن تكون مركز ثقلها منطبقا على مركز العالم والحق هو هذا المذكور في المقصد الأول لايخفى عليك أن ثقل الأرض كيفية سارية في حجم الارض كلها فاذا فرضنا أن نقطة كانت مركزا لحجم الارض كانت تلك النقطة أيضا مركزا لثقلها وأما اذا فرضنا أمرا عارضا يكون بحيث قد أخرج الارض عن مركزها الاصلي فذلك العارض أيضا يكون بحيث قد أخرج ثقلها عن مركزها الأصلي نعم يمكن أن يكون بعض أطراف الارض أثقل من البعض الآخر مع تساويهما في المقدار والحجم لكن الكلام في الأرض البسيطة فتأمل (قوله يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره الخ) مثلا اذا كان كوكب في سمت الأوج وكان كوكب آخر مقابلا له في سمت الحضيض كان طلوع الكوكب الأول مع غروب الكوكب الثاني وكان أيضا غروب

(ولا بعد) حتى يكون الخفي أكبر (وهذا) الذي ذكرناه انما هو (بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض) بل لنصف قطرها (عنده قدر محسوس ولذلك يختلف) في الحس (موضع الخطين المذكورين) في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى (فيكون الموضع الحقيقي للقمر) في تلك الدائرة (وهو ماينتهي اليه الخط الخارج من مركز الارض ماراً بمركز القمر (غير الموضع المرئي) له فيها (وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من الباصرة ماراً بمركزه وانما اختلف الموضعان في الحس (لاجل التقاطع المذكور) وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على مامر لكنها معتبرة في الحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية (وذلك الاختلاف) في دائرة الارتفاع (بحسب زاوية التقاطع) فكلما كانت الزاوية أكبر كان الاختلاف بين الموضعين أكثر وكلما كانت أصغر كان أقل (وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك أن الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة) منتهاه (أقرب الى الافق دائما فموضعه الحقيقي فوق المرئي أبداً) فلو فرض أن القمر على سمت الرأس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حينئذ واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي أبعد عن الافق وأقرب الى سمت

(حسن جلبي)

الكوكب الاول مع طلوع الكوكب الثاني لاقبل ولابعد وكذا طلوع الجزء الاول من الحمل مثلا يكون مع غروب الجزء الأول مع الميزان لاقبل ولابعد هذا الحكم بالنسبة الى الافق الحسي ظاهر معلوم بالمشاهدة وأما بالنسبة الى الافق الحقيقي فبالطريق الاولى فان قيل لو كان الظاهر والخفي من الفلك متساويين وذلك التساوى يلزم تساوى الليل والنهار في الصيف والشتاء وليس كذلك قلنا ممنوع بل اللازم من ذلك هو أن يكون طلوع الشمس مع غروب الجزء الذي يقابله وأن يكون غروبها مع طلوعه لاقبل ولابعد وأما كون النهار أطول من الليل أو بالعكس فرجعه الى صعود الشمس على الأوج والى هبوطها الى الحضيض وأما تساوى الليل والنهار في خط الاستواء في جميع السنة أو تساويهما في غير خط الاستواء حين ماحات الشمس في احدى الاعتدالين فذلك أيضا لعدم القدر المحسوس للأرض بالنسبة الى سائر الافلاك العالية فلذلك كان الاوفق الحقيقي والاوفق الحس هنالك في حكم دائرتين متطابقتين ومتحدتين (**قوله** عند قدر محسوس) فعلى هذا يكون النصف الظاهر من فلك القمر أقل من النصف الحقيقي منه فلايلزم أن يكون طلوع كل جزء مع غروب نظيره من فلك القمر أقل من النصف الحقيقي فلايلزم أن يكون طلوع كل جزء مع غروب نظيره بل يكون طلوعه بعد غروب نظيره (**قوله** فالخط الخارج من الباصرة الخ) يعني أن الخط الخارج من الباصرة كان مبدؤه فوق مبدإ الخط الخارج من مركز العالم فيكون منتهى الخط الخارج عن الباصرة أقرب الى الافق دائما وقوله فوق المرئي اى فوق الموضع المرئي

الرأس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد يقتضي اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين فهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين متحدتان حينئذ فتتحد النقطتان على فلك البروج ويكون حينئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما أشار اليه بقوله (فاذا اعتبر) أى القمر

(قوله قد يقتضي الخ) أى يقتضي اقتضاء جزئيا ان يكون موضعا الكواكب فى الطول والعرض الحقيقيان أى المقيسان الى مركز العالم مخالفين لموضعهما المرئيين المقيسان الى سطح الأرض الذى هو موضع الابصار (قوله واذا كان الكوكب الخ) أى على توسع المطالع كانت هذه الدائرة التى من دوائر العرض دائرة ارتفاع الكوكب حينئذ فلا يكون له اختلاف الطول لان القطعتين اللتين هما موضعا فى الطول يتحدان على فلك البروج وذلك ان العرضين المارين بطرفى الخطين المذكورين منطبقتان حينئذ على دائرة ارتفاع الكوكب التى هى دائرة الرؤية فتقطعان منطقة البروج على نقطة هى موضع الكوكب فى الطول

(قوله فانا اذا فرضنا دائرتى عرض) قد عرفت أن دائرة العرض هى دائرة مارة بقطبى مركز القمر ام لا ثم لا يخفى ان بيان الاختلاف فى الطول لا يحتاج الى اعتبار دائرتى عرض وانما الذى يحتاج الى اعتبارهما معا هو بيان الاختلاف فى العرض وقوله فهما اى طرفا الخطين المذكورين وقوله اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج فحينئذ تكون دائرة الارتفاع منطبقة على منطقة البروج وقوله كان ما بينهما اى بين النقطتين المذكورتين أو بين طرفى الخطين المذكورين أو بين الدائرتين المذكورتين والمآل واحد بمعنى انه حينئذ كان بينهما اختلاف فى الطولين فقط ولم يوجد هناك عرض أصلا فضلا عن أن يوجد هناك اختلاف فى العرضين وقوله الواقعتان يعنى ان ههنا اختلافين معا هما اختلاف الطولين واختلاف العرضين لكن مقدار التفاضل بين الدائرتين هو اختلاف العرضين دون اختلاف الطولين وتوضيح المقام ههنا ان الطول الحقيقى والطول المرئى هما قوسان من منطقة البروج مع الافق فى المغرب ومنتهى الطول الحقيقى هو الموضع الحقيقى ومنتهى الطول المرئى هو الموضع المرئى وان العرض الحقيقى والمرئى هما قوسان من دائرتى العرض مبدؤهما أقرب جزء من أجزاء منطقة البروج ومنتهى العرض الحقيقى هو الموضع الحقيقى ومنتهى العرض المرئى هو الموضع المرئى وقوله على وسط سماء الرؤية وهى الدائرة المارة بقطبى الافق وبقطبى المنطقة كما عرفت وقوله لأن الدائرتين متحدتان حينئذ يعنى ان دائرتى العرض متحدتان وكذا دائرة ارتفاع القمر متحدة معهما فههنا كانت أربع دوائر متحدة بعضها مع بعض وهى الدوائر المذكورة آنفا وقوله فتتحد النطقتان على فلك البروج أى لا يكون حينئذ على منطقة البروج نقطتان من دائرتى العرض بحيث يكون لكل واحدة منهما

(نازلا) والصواب أن يقال صاعداً بأن يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية (كان) الطول (المرئي زائدا على ماينزل) والصحيح أن يقال على الحقيقي (بذلك القدر) من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه (فيزداد) ذلك القدر (على) الطول (الحقيقي فيكون) الحاصل بالزيادة الطول (المرئي أو ينتقص) ذلك القدر (من) الطول (المرئي فيكون) الباقي بعد النقصان الطول (الحقيقي واذا أعتبر صاعداً) بل نازلا بأن يكون القمر في الربع الغربي من وسط سماء الرؤية (كان الامر بالعكس) مما ذكر أي يزداد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي أو ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو أن الموضع المرئي أقرب الى الافق دائما مع أن توالي البروج من المغرب الي المشرق (وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر) فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف أصلا (وربما يستخرج بالحساب شيء يسير غير) محسوس من أختلاف المنظر (للشمس) واما السفليتان فقد مر انه لم يعلم حالهما في اختلاف المنظر ﴿المقصد الثالث﴾ الارض ساكنة وقيل صاعدة وقيل هاوية) أي متحركة (الى أسفل أبداً فلا تزال) الأرض (تنزل في خلاء غير متناه لما في طبعها من الاعتماد) والثقل (الهابط ويبطله بيان تناهي الابعاد) التي يتصور

(قوله الأرض ساكنة) القائلون بسكونها منهم من جعلها غير متناهية من جهة العقل فليس لها محيط فينزل ومنهم من قال بتناهيها وهم فرقتان فرقة زعموا أن ليس شكلهما الكرة فنهم من قال ان حدبة الأرض وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شأن الثقيل اذا انبسط ان يتدعم على الماء والهواء مثل الرصاصة

وضع مخصوص فلم يتصور رهنالك طول أصلا بخلاف ما اذا لم يكن الكوكب على وسط السماء كما ذكره (قوله والصواب أن يقال صاعدا) ولعل المصنف نظر الى الحركة الذاتية لحامل تدوير القمر فان هذه الحركة الذاتية لما كانت على التوالي لزم أن يكون القمر بهذه الحركة نازلا في الطرف الشرقي وصاعدا في الطرف الغربي وقوله فيكون الحاصل أي فيكون المجموع الحاصل من الطول الحقيقي ومن الزيادة الطول المرئي (قوله ويبطله بيان تناهي الابعاد) وهو انما يبطله على القول بقدم الارض وأما على القول بحدوثها فلم يلزم عدم تناهي الابعاد وان فرض انها تنزل في خلاء غير متناهية اذ يكون حينئذ ما بين المبدإ والمنتهى متناهيا دائما وقوله وأيضا لو كانت هابطة الخ ولعلهم كانوا يزعمون ان الافلاك هادية أيضا بقدر هوي الارض فلم يلزم أن تصغر أجرام الكواكب في كل يوم حسنا ثم أن هذه المنوع انما يرد اذا كان المدعى نظريا والحق ان كون الارض ساكنا ضروري معلوم بالمشاهدة فذكرها هنا لبيانه انما هو لمجرد التنبيه وكلام الخصم ههنا كلام في مقابلة الضرورة فلا يعتد به وقوله لجواز أن يشايعها الهواء فهو أيضا باطل بالمشاهدة كما لا يخفى على المصنف

حركة الجسم فيها (سيما عند من يبطل الخلاء) وأيضاً لو كانت هابطة لوجب أن تصغر أجرام الكواكب في كل يوم حسناً ولو فرضت صاعدة دائما لكنا كل يوم أقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب فى الرؤية (وقيل انها تدور) متحركة (على) مركز (نفسها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية) التي أعتقدها الجمهور (والحركة اليومية لا توجد على هذا التقدير (وانما تخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك) بالقياس الينا (دون أجزاء الارض) اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفي عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا (فيظن) لذلك (ان الارض ساكنة) فى مكانها (والمتحرك هو الفلك) فيكون حينئذ متحركا من المشرق الى المغرب (بل ليس ثمة فلك أطلس) حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالى (وذلك كراكب السفينة) فانه (يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع أجزائها منه و) يرى (الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن) في مكانه أي ليس متحركا أصلا لا بالذات ولا بالعرض (وكذلك يرى القمر سائراً الى الغيم حين يسير الغيم اليه و) كذا يري (غيره) متحركا مع سكونه أو ساكناً مع حركته (من أمور قدمناها في غلط الحس وأبطلوا ذلك) أى تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل (بوجوه) ثلاثة (الاول أن الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمى الى جهة حركة الارض) وهي الشرق (أن لا يسبق موضعه الذى رمى منه بل تسبقه الارض) وذلك لان الارض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة ألف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض (و) ينبغي للسهم (اذا رمي الى خلاف) جهة (حركتها أن يمر) عن الموضع الذي رمى منه ويتجاوزه (بقدر حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطل لاستواء المسافة)

(حسن جلبي)

اذا بسطت طفت على الماء وان جمعت رست ومنهم من قال ان حدبة الارض اسفل ووسطها فوق وهو الذى بينا وفرقة قال بكر ويتهافهم من جعل سكونها بسبب جذب الفلك لها من جميع الجوانب ومنهم من زعم ان وقع الفلك بحركة من كل الجوانب والقائلون بحركتها فمنهم من قال بحركتها المستديرة فهذه هى الوجوه الفاسدة فى سكونها وحركتها والحق انها ساكنة لسكونها حاصلة فى حيزها الطبيعي

التي يقطعها السهم (من الجانبين بالتجربة) الوجه (الثاني الحجر يرمي الى فوق فيعود الى موضعه) الذي رمي منه (راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان) الحجر (ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك الزمان) الذي وقع فيه حركة الحجر صاعدا وهابطا (والوجهان ضعيفان لجواز أن يشايعها الهواء) المتصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما (في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شئ من ذلك) فان السهم حينئذ يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يجاوز موضعه الذي رمى منه في الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوي المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يجاوز موضعه الذي رمى منه بل ينزل راجعاً اليه (وعمدتهم في بيان ذلك) وهو الوجه الثالث (ان الارض فيها مبدأ ميل مستقيم) بالطبع (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير) فلا تكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية (والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهو) أي وجوده فيها (مبني على أن ما لا ميل له) أصلا (لا يتحرك قسراً) والا كانت الحركة مع العائق الطبيعي كهي لا معه (وقد عرفت ضعفه في مباحث الخلاء كما أشير اليه في مباحث الميل (ثم لا نسلم تنافيهما) أي تنافي الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين (لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدحرجة

﴿ المقصد السابع ﴾ ما يوازي من الارض معدل النهار) أي الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية لمحيطه (يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين) على قوائم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات (فيكون الليل والنهار) هناك في جميع السنة سواء) لتساوي قوسيهما الواقعة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه (وأما في غير ذلك الموضع) الذي هو

(**قوله** مبدأ ميل مستقيم) لما يشاهد من حركة أجزائها الى جهة السفل والكل يشابه الجزء في الحقيقة

(**قوله** فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير) لان مبدأ الميل المستقيم يقتضي الخروج عن الحيز ومبدأ الميل المستدير يقتضي عدم الخروج (**قوله** والاعتراض الخ) مدفوع بما ذكرناه وقد مر تحقيقه في بحث الميل (الى هنا تمت حاشية العالم السيلكوتي والله الهادي الى الصواب واليه المرجع والمآب)

(**قوله** أي الدائرة) تفسير لقوله ما يوازي الخ وقوله الكائنة وقوله الموازية هما صفتان للدائرة العظيمة وقوله لمحيطه أي للخط المستدير الذي هو محيط المعدل وقوله فيه أي في خط الاستواء وقوله لمروره أي لمرور الافق وقوله هناك أي في خط الاستواء وقوله قوسيهما أي قوسي الليل والنهار وقوله احديهما أي احدى القوسين المذكورين

تحت المعدل (فيقطع) الافق (المعدل بنصفين) لكن لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم تمر احديهما بقطب الاخرى (فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في أحد لاعتدالين في أول الليل والنهار يتساوى الليل والنهار ويقطع) الافق هناك (سائر المدارات اليومية بنصفين) أي بقسمين (مختلفين أعظمهما) أي أعظم القسمين هو الظاهر (الذى) يكون (في جهة القطب الظاهر) والخفي الذى يكون في جهة القطب الخفى (فالشمس في أي جانب كانت) من جانبي الشمال والجنوب (كان نهارهم) أي نهار الذين في ذلك الجانب الذى فيه الشمس (أطول من ليلهم وفى) الجانب (الآخر) يكون الامر (بالعكس) فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين أطول واذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين أطول (وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولابية) أى منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا لا يميل الى شمال أو جنوب ويسمى أفقه مستقيما (وتسامت الشمس رأس أهل البلاد التي هي عليه) أي على خط الاستواء (فى السنة مرتين وهي) أى المسامتة مرتين (عند كونها فى الاعتدالين فلهم صيفان) مبدأهما الاعتدالان (وتكون غاية بعده) أي بعد رأسهم عن الشمس (عند كونها على الانقلابين فلهم شيا آن) مبدأهما الانقلابان (وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل) منها (شهر ونصف وكذلك) الحال (في المواضع الذي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين) من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهي عند كونها في نقطتين من فلك البروج يساوي ميلهما فى جهة البلد انحطاط المعدل من سمت رأسه وكذا فصولهم ثمانية

(قوله هناك أى فى غير الموضع الذى تحت المعدل وقوله اى بقسمين وانما فسر النصفين بالقسمين تنبيها على أن فى العبارة تسامحا فان لفظ النصفين يدل على تساوى القسمين مع انه لا تساوى بين القسمين ههنا ولعل مراد المصنف ههنا أن الافق كان يقطع هناك مجموع المدارات اليومية نصفين جزما ومع ذلك يكون كل من النصفين منقسما الى قسمين مختلفين أحدهما أعظم من الآخر وأعظم القسمين الظاهرين فى جهتى القطبين هو الظاهر الذى يكون فى جهة القطب الظاهر وأعظم القسمين الخفيين فى جهتى القطبين أيضا الخفى الذى يكون فى جهة القطب الخفى ثم ان المراد بالقطب الظاهر والخفى ههنا هو قطب معدل النهار وقوله كان ليل الجنوبين أطول لانه حينئذ يكون القسم الخفى هناك أعظم من القسم الظاهر وقوله كان ليل الشماليين أطول حينئذ لانه يكون القسم الخفى هناك أعظم من القسم الظاهر (قوله من الجانبين) أى جانبى المعدل وهما الشمال والجنوب وقوله وهى أى المسامتة مرتين عند كونها أى كون الشمس فى نقطتين احديهما فى الجنوب والأخرى فى الشمال وقوله ميلهما أى ميل النقطتين عن المعدل وقوله انحطاط بالنصب على انه مفعول يساوى وقوله عن سمت رأسه

(الا ان الفصول لاتكون متساوية) في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من أحد الانقلابين فتكونان في حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم (وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رؤسهم) فى السنة (مرة واحدة) وتكون فصولهم أربعة متساوية (وفيما جاوز ذلك لاتسامت رؤسهم بل تقرب منها) في أحد الانقلابين (وتبعد عنها فى الآخر وفصولهم تلك الاربعة (وفى المواضع الذي المدار الصيفى ابدي الظهور فيها لاتغرب الشمس) هناك (دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهى) أي هذه الدورة (حيث ماتكون الشمس في الانقلاب الصيفى) ولايخفى عليك ان في هذه المواضع أيضاً يكون المدار الشتوى أبدي الخفاء فلا تطلع الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلاحاجة في ذلك الى اعتبار مواضع أخري كماذكره بقوله (وفي المواضع التى المدار الصيفي أبدى الخفاء فيها لاتطلع الشمس فيها دورة)واحدة (فيكون الليل حينئذ (أربعا وعشرين ساعة)على ان المدار الابدى الخفاء في موضع لا يكون مداراً صيفياً بالقياس اليه بل مداراً شتوياً واعتبار كونه مداراً صيفياً فى موضع آخر لا يخلو عن ركاكة (وفي المواضع التى يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان) قطبها (على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الافق اذ يتحد) حينئذ (قطبها وقطب الافق) وهما عظميتان على كرة واحدة فاذا مال القطب) أى قطب البروج بحركة الكل (الى الانحطاط) نحو الغرب (ارتفع) عن الافق (نصف المنطقة الشرقى وانحط)عنه (النصف الغربي دفعة) واحدة اذ

متعلق بانحطاط (قوله الا أن الفصول لاتكون متساوية) أى اذا كان المسكن الموضع الذى يكون بين خط الاستواء و بين مدار أحد الانقلابين فاذا كانت الشمس فى جانب الانقلاب الاقرب الى سمت الرأس يكون فصول ذلك الموضع أقل مدة كان يكون كل فصل شهرا مثلا واذا كانت الشمس فى جانب الانقلاب الابعد من سمت الرأس يكون فصول ذلك الموضع أكثر مدة كان يكون كل فصل شهرين (قوله و يطول صيفهم) وذلك لانه اذا كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين كان الصيف هناك يبتدئ من النقطة التى هى فى سمت الرأس و يستمر حتى يصل الشمس الى ذلك الاحد من انقلابين ثم يرجع منه حتى ينتهى الى الاعتدال الذى هو فى ذلك الجانب أيضا ثم لا يذهب عليك ان هذا القدر الزائد فى الصيف هو الذى كان مثله ناقصا من الربيع السابق الذى كان انتهاؤه متصلا بابتداء هذا الصيف فتأمل (قوله فلاحاجة فى ذلك الاعتبار موضع آخر الى قوله على أن المدار الخ) يعنى انه لو غير المصنف رحمه الله عبارته ههنا فقال وفى تلك المواضع التى تكون المدار الشتوى ابدى الخفا فيها لاتطلع الشمس دون الخ لم يرد عليها هذان الاعتراضان اللذان ذكرناهما فتأمل

حال افتراق القطبين تتقاطع العظيمتان على التناصف واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها أبدي الظهور والمدار الشتوي أبدي الخفاء هي بعينها المواضع التي يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها (وفي المواضع التي تجاوز هـذه المواضع المذكورة ولم تصل (الي قطب العالم يكون قوس من المنطقة) يتوسطها الانقلاب الصيفي (أبدي الظهور) لا يغرب (وقوس) أخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوي (أبدى الخفاء) لا يطلع (وبينهما) من الجانبين (قوسان) أخريان يتوسطهما الاعتدالان أحدهما) وهي التي يتوسطها أول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتي يتوسطها أول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا (تطلع مستقيمة وتغرب معوجة أي تطلع أوائل البروج قبل أواخرها) على الاستقامة (وتغرب أواخرها قبل أوائلها) على الاعوجاج (و) القوس (الاخرى بالعكس) أى تطلع معوجة وتغرب مستقيمة (وفى هذه المواضع الثلاثة) لفظة الثلاثة اما زائدة أو أراد بها مابين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب (تكون الحركة اليومية حمائلية) وتسمى آفاقها مائلة (وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس) وذلك موضعان معينان على وجه الارض (ينطبق المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما ولكون محوره) أى محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه (قائما على) سطح (الافق) هناك (تكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج) وهو الواقع من المعدل في

(قوله تتقاطع العظيمتان على التناصف) اى تتقاطع لا على زوايا قائمة اذ لا يتصور ذلك ههنا وقوله واعلم الخ فيه تعريض على المصنف فان عبارته مشعرة بالتغاير بينهما مع انه لا تغاير بينهما أصلا (قوله الذى تجاوز) هذا بالزاى المعجمة أو بالراء المهملة المجاوزة أو المجاورة والمآل واحد لأن الموضعين الذين يكونا تحت قطبي المعدل ومنطقة البروج لم يكونا متباعدين غاية التباعد وقوله لم تصل أى ولم تصل تلك المواضع التي تجاوز هذه المواضع المذكورة الى قطب العالم فكانت هى بين بين وحاصل الكلام ههنا ان منطقة البروج فى المواضع التي تجاوز هذه المواضع هى المذكورة ولم تصل الى قطب العالم تنقسم هى على أربع قسى بحيث يكون كل قوس نقطة من النقط الاربع التي هى الاعتدالان والانقلابان فالقوس التي يتوسطها الانقلاب الصيفى به لا تغيب أبدا بالنسبة الى تلك المواضع والقوس التي يتوسطها الانقلاب الشتوى لا تطلع أبدا بالنسبة الى تلك المواضع أيضا والقوسان اللتان يتوسطهما الاعتدالان تطلع احدهما مستقيمة وتغرب معوجة بالنسبة الى تلك المواضع أيضا وتكون القوس الأخرى بالعكس على ما فصله وقوله يتوسطها الانقلاب صفة للقوس وقوله يتوسطهما صفة للقوسين وقوله يتوسطها أول الميزان اى يتوسطها الاعتدال الخريفى وقوله يتوسطها اول الحمل اى يتوسطها الاعتدال الربيعى (قوله اما زائدة) لأن المقصود ههنا هى المواضع المذكورة التى هى غير خط الاستواء وهى أكثر من الثلاثة على ماذكره المصنف

جهة القطب الظاهر (فوق الارض دائما والنصف) الآخرمنها (تحته دائما) ولا تكون هناك للكواكب ولا لشيء من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة (فيكون السنة كلها يوما وليلة)لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالى أطول من الليل وتحت القطب الجنوبى اقصر (الا ان الشمس تدور) بحركة الكل (في أربع وعشرين ساعة من موازة نقطة معينة من الافق) الذى هو المعدل (الى أن تعود الى مثلها أى مثل تلك الموازاة لتلك النقطة (وتزداد) الشمس (ارتفاعا) عن الافق (في ثلاثة أشهر)ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلى (و) تزداد (انحطاطا) عن غاية الارتفاع نحو الافق (في ثلاثة أشهر) أخرى أيضا (حتى تغرب وتكون تحت الارض ستة أشهر كذلك) أي يزداد انحطاطها عن الافق في ثلاثة أشهر الى غاية الانحطاط التي هى الميل الكلي ثم ترتفع عنها في ثلاثة أشهر أخرى حتي تصل الى الافق *

﴿ المقصد الثامن ﴾ سبب الصبح كرة البخار تكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم) في آخر مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس من الافق في جانب الشرق ولم يبق من قوس انحطاطها الا مقدار ثماني عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح (والشفق مثله) لكنه عكسه في ان أوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا مايليق بالكتاب وأما تصويرها على ماينبغي فليطلب من موضع آخر (والحمرة التي توجد في أول الشفق

(قوله فليطلب من مواضع أخر) اعلم أنه اذا كانت الشمس على نصف النهار من تحت كان مخروط ظل الارض حينئذ قائما على سطح الارض فى نصف النهار من فوق ولم يكن ذلك المخروط مائلا الى جانب أصلا ثم اذا قربت الشمس الى الافق الشرقى من تحت مال ذلك المخروط الى جهة المغرب من فوق فيكون المرئى أولا من الشعاع المحيط بذلك المخروط ماهو أقرب الى البصر ولاشك أن الاقرب الى البصر من جوانب المخروط وهو الجانب الذى يلى الشمس وهو الجانب الشرقى فى الصبح فان جانب الغرب فى غاية البعد عن البصر حينئذ ثم ان الجانب المرئى الى قرب الذى يلى الشمس لاتكون أولا متصلا بالافق اذا لم يكن النور أولا منبسطا على وجه الارض ولم تكن الخطوط الشعاعية البصرية نافذة الى منتهى الافق فاذن يكون أول مايرى من نور الشمس هو مايرى فوق الافق بخط مستقيم ناش من الشمس وحينئذ يكون مايقرب من الافق مظلما بعد فلذلك يسمى ذلك النور بالصبح الاول و بالصبح الكاذب أيضا ثم اذا قربت الشمس جدا انبسط النور فصار الافق مستنيرا و يصير الصبح صادقا وقس على هذا حال الشفق لكنه يكون بعكس الصبح فتأمل *واعلم أنه قد علم بالتجربة ان انحطاط الشمس

وآخر الصبح) انما هي (اشكاثف الابخرة في الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها) أى تلك الزيادة في غلظ الابخرة (بقدر ربع دور الارض) كما يظهر بالتخيل الصادق (وتنقص) تلك الزيادة (في غيرها) أي غير دائرة الافق شيئا فشيئا (حتى يكون) تكاثف الابخرة (بقدر غلظ البخار) كما بالنسبة الى سمت الرأس (وقد ذكر انه اعتبرها) أى كرة البخار (المهندسون فوجدوها) أي غلظها (ستة عشر فرسخا) أو سبعة عشر

﴿ المقصد التاسع ﴾ في الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لابداية لها) مستندة الى الاتصالات الفلكية التى لاتتناهي (فسال الماء بالطبع الى الوهاد) والمواضع الغائرة (فانكشفت) عن الماء (التلال) والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط البحر (معاشا للنبات والحيوان) الذي لايمكن أن يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذى كان حقه بمقتضي طبيعة الارض والماء أن يكون مغمورا فيه كسائر أجزائها (ولم يذكر له سبب الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لايمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك) الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء (وهذا) الذى ذكروه (رجوع الى القادر المختار) واسناد الفعل الى مجرد مشيئته (فان اختصاص جزء من البسيط) الذى هو الارض (باستعداد دون جزء) آخر منه (مع استواء نسبة المعدات اليها) أى الي أجزائه (ممالا سبيل للعقل اليه) في معرفة سببه (واذ كان) الشأن (كذلك) وهو انه لابد في الآخرة من الرجوع الى استناد الاشياء اليه (فمن طرح هذه المؤنات) التي تكلفوها

من الارض عند أول طلوع الصبح وآخر غروب الشفق يكون ثمانية عشر جزأ من أجزاء البروج كما ذكر في موضعه وقوله بقدر ربع دور الأرض وهو من الناظر الى الافق الشرقى فى الصبح ومن الناظر الى الافق الغربى فى الشفق فيكون مجموعهما بقدر نصف دور الارض ولاشك أن الابخرة التى كانت فى جانب المشرق أوفى جانب المغرب ترى أكثر وأطول من الابخرة التى كانت فى جانب المشرق أوفى جانب المغرب ترى أكثر وأطول من الابخرة التى كانت فى سمت الرأس أوقريبة منه كما يشهد به الاحساس والتخيل الصادق

(**قوله** الا باستنشاق الهواء) يقال استنشقت الماء وغيره اذا أدخلته فى الانف (**قوله** فمن طرح هذه المؤنات التى تكلفوها الخ) اشارة الى أنه يمكن أن يجيبوا فيقولوا مثلا ان معنى عناية الله تعالى هو علمه بما يجب أن يكون عليه كل العالم من حيث هو كل حتى يكون على أبلغ النظام وأحسنه وكون هذا المعنى سببا موجبا للاسباب المذكورة فى حصول الوهاد والتلال أوفى تكون الجبال لايقتضى أن يكون البارىء تعالى فاعلا مختارا بمعنى انه يصح أن يفعل وانه لايفعل نعم ذلك يقتضى أن يكون هو تعالى فاعلا مختارا بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وسيجىء الفرق بين المعنيين باذن الله تعالى لكن جوابهم هذا يكون مبنيا على تكلفات باردة فانا ننقل

(ووفق للاستر واح اليه واستناد الجميع الى قدرته واختياره فاؤلئك هم المفلحون) عن الحيرة التي ربما تؤدى الي الضلالة ﴿ المقصد العاشر ﴾ قالوا في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة وما يرى له من نموذج) أي نموذج (له في كير الخزافين ثم تواتر السيول الحادثة من الامطار و) تواتر (الرياح العواصف تحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا) بتزايد الانحفار من جوانبه شيئا فشيئا (حتى يصير جبلا شامخا) قال الامام الرازى الاشبه ان هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها أجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان (ولا يخفي ان اختصاص بعض) من أجزاء الارض (بالصلابة وبعض) آخر منها (بالرخاوة مع استواء النسبة) أي نسبة تلك الاجزاء كلها (الى الفلكيات) التى زعموا انها المعدات لها (قطعا) أي جزما لا يشوبه شبهة (للمجاورة والملاصقة) الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة (يستدعى سببا) مخصصا (وعنده) أى عند هذا الاستدعاء (يقف العقل ويحيله) أي يحيل ذلك الاختصاص (على سبب من خارج) هو الفاعل المختار (فليت شعرى لم لا نفعل ذلك أولا) حذفاً للمؤنة (نعم لا يبعد أن يكون ذلك) أى تكون الجبال ونظائرها من أسباب تكونها (بارادة الله تعالى عند من يقول) من المليين وغيرهم (بالوسائط لا عندنا) اذ الكل مستند اليه ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقة على رأينا * ﴿ المقصد الحادى عشر ﴾ العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد أى تخلع صورة ذلك العنصر) وهو معني الفساد (وتلبس صورة عنصر آخر) وهو معنى الكون (فينقلب كل) من الاربعة (الى الآخر) الذى هو أحد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات اثنتى عشرة لكن (بعضها) ينقلب الي بعض آخر (بلا وسط وهو كل عنصر يشارك) عنصر (آخر في

الكلام الى الاوضاع والاستعدادات التى اعتبر وهامتسلسلة الى غير النهاية مع كون الأفلاك بسيطة ومع تساوى نسبة أجزائها وتساوى نسبة الفاعل الموجب أيضا الى تلك الأوضاع والاستعدادات ومع كون الأرض بسيطة أيضا عندهم فتأمل وقوله للاستر واح اليه يقال استر وح اليه اى استنام وقوله أى نموذج الانموذج من المطعومات شئ قليل يمتحن به طعم الشئ هل هو مناسب للغرض أم لا وقوله له أى لعقد الحرارة الطين وقوله الخزافين بالخاء والزاى المعجمتين من الخزف بالفتحتين بمعنى الجر جمع جرة (قوله تكونها) مبتدأ خبره بارادة الله تعالى والجملة صفة أسباب وقوله ماعرض لها فاعل قوله بعد

كيفية) واحدة من كيفيتيه للتين هما من الكيفيات الاربع (ويخالفه في كيفية) أخرى منهما (فينقلب الارض والماء كل) منهما(الى الآخر ابتداء لاشتراكهما فى البرد) وان اختلفا فى اليبوسة (وذلك كما يجعل بعض أهل الحيل) من طلاب الاكسير (الاحجار مياها سيالة) فانهم يتخذون مياها حارة ويجعلون فيها أجسادا صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية (وينقلب الماء في بعض المواضع حجرا صلبا كمين سيهكوه) وهى قرية من بلدة مراغة وماؤها ينقلب حجرا مرمراوعين غيره من المواضع (وكذلك الماء والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط (لاشتراكهما فى الرطوبة) وان كانا متخالفين في الحرارة (كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف) في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس (و) كما يصير (الهواء ماء بالتبريد كما في ظاهر كوز لامسام له يوضع في الجمد) فانه يحدث على ظاهره (حيث لايلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة) بينهما فانه تركب قطرات منه (وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه) بالرشح (لانه لايصعد بالطبع واذ لو كان كذلك كان باطن الطاس أولى به من ظاهره) وأيضا الترشح على سبيل التصاعد أنسب بالماء الحار (وكذلك النار والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط (لاشتراكهما في الحرارة) وان اختلفا في اليبوسة (كما يصير الهواء ناراً فى كير الحدادين) بالالحاح في النفخ مع سد المنافذ(ثم تنطفئ) النار (فتصير هواء) فهذه ست انقلابات بلا وسط بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتهما (وبعضها) ينقلب الى بعض آخر (بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين) معاً (كالماء والنار والهواء والارض فانه لاينقلب الماء ناراً ابتداء) لشدة تخالفهما (نعم قد ينقلب هواء ثم ناراً) بان ينقلب ذلك الهواء الي النار (وعليه فقس)انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء أرضاً وعكسه وأنت خبير بان ماذكره يقتضي ان تنقلب كل واحدة من الارض والنار الي الاخري بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين (وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر) الاربعة واحدة (مشتركة) بينها (وقابلة لجميع الصور) العنصرية (وانما يعدها للصور (المختلفة التى هى النارية والهوائية والمائية والارضية (والكيفيات الاربع المتنافية ماعرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكل ما كان أقرب اليه كان أسخن والطف وكل ماكان

أبعد كان ابردوا كشف وقد تكلمنا على مثله مرارا (فلا نعيده)أي يمكن أن يقال ان اختصاص بعض من الهيولي المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على انا لانسلم تركب الاجسام من الهيولي والصورة ولا نسلم الانقلاب بين العناصر وما ذكروه من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة ﴿ المقصد الثاني عشر ﴾ زعموا ان هذه) العناصر الاربعة (هى الاركان التى تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب أخرى فالاول انا اذا جعلنا مركبا في القرع والانبيق انفصل عنه أجزاء مائية و) أجزاء (أرضية) فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة (ولاشك ان ثمة) أي في ذلك المركب (أجزاء هوائية بها تخلخل الاجزاء) الارضية والمائية التي فيه (والا لكان) ذلك المركب (في غاية الاندماج والرصانة ولكان مايحصل بالتفريق) من العنصرين (حجمه) اذا ضم بعضه الى بعض (كالذى) كان للمركب (عند التركيب) فيثبت وجود الهواء فيه (ولاشك انها) أي الاركان المذكورة الموجودة في المركب (مختلفة بالطبع يطلب كل) منها (حيزه) الطبيعي (وذلك يوجب التفرق) في المركب وعدم بقائه (فلا بد)فيه (من جامع يفيده طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وماهو) أي ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج (الا الحرارة) الشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها فيه (قلنا الحرارة لاتجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات) كما مر (ثم الحرارة القائمة بجزء لاتؤثر في الجزء الآخر الا بمجاورة وله)أى وللجوار بينهما (دوام وذلك) الجوار الدائم (لابد له من سبب فلم لايجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع) في حال بقاء المركب (ومانعا من التفرق ابتداء) أى بلا توسط شيء فلا يحتاج حينئذ الى الجزء الناري وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكا

(قوله بل تفرقها)قيل هم يقولون المفرقة هى الحرارة الشديدة دون المتوسطة قلنا نعم لكن القائمة بالنار هى الحرارة الشديدة دون المتوسطة والقول بأن هذه الحرارة كانت شديدة في الاصل ثم انكسرت سورتها ممنوع اذ هو محل النزاع وقوله فلم لايجوز أن يكون ذلك السبب سببا للاجتماع الخ أى لم لايجوز أن يكون ذلك السبب سببا لحدوث المزاج وبقائه معا كما كان سببا لبقاء الاجتماع قبل الحدوث كما زعمتم (قوله بل تفرقها وتجمع المماثلات كما مر) أى في بحث الحرارة حيث عرفها ابن سينا به وقال آنفا فدل ذلك على أن هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة

عن التفرق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء حار فجاز ان يكون منضجا (ووجود الاجزاء الهوائية) في المركب (مما لم يتحقق) اذ يجوز أن يكون تخلخل أجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها (وكون تلك الاجزاء) الباقية بعد التحليل (ماء أو ترابا بالحقيقة غير معلوم) لجواز أن يكون التشابه فى الصورة المحسوسة دون الحقيقة والثانى) وهو التركيب (انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات) وذلك ظاهر (ولابد) في النبات (من هواء يتخلل) بين أجزائه (و) من (حرارة طابخة اذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغى فسد الزرع) كما اذا ألقينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس أو لا يكونان على ما ينبغى فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الأربعة (ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان) لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذى هو نبات أو حيوان (و) كذا يحصل منهما (بعض الحيوان) الذي غذاؤه منهما كالجوارح (فالكل) أي جميع المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات (آيل) أي راجع (الى حصولها من العناصر) الاربعة (وأنت تعلم ان ذلك) الذي استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة (استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية) حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها (فلم لا يجوز أن يكون) تكونه في حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله اياه من العدم فى في تلك الحال (بأجزاء العادة ﴿ المقصد الثالث عشر ﴾ طبقات العناصر سبع أعلاها) الطبقة (النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته) أي تحت الاعلى المذكور طبقة (نارية مخلوطة من)النار (الصرفة و) الاجزاء (الهوائية) الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها (ثم) الطبقة (الزمهريرية

(قوله وحر الشمس) فيه أن حر الشمس لا يوجب وجود النار والكلام فيه وقوله أو لا يكونان عطف على قوله لا يصل وقوله أى ذلك البذر يفسد جواب اذا وقوله كالجوارح الجوارح من السباع والطير ذوات الصيد كذا فى الصحاح (قوله والنيازك) النيزك بفتح النون هو رمح قصير والجمع النيازك وقوله فلا يكون هواء صرفا ولعل المصنف رحمه الله تعالى أراد بالهواء الصرف الخالى عن النار بقرينة ما سبق ولم يرد به الهواء الخالى عن جميع ما سواه حتى يتوجه عليه ما ذكره الشارح (قوله ثم الطبقة النزية) نقل عن الشارح أنه قال النز بالفتح والكسر ما يتحلب فى الارض من الماء والطبقة النزية بعضها انكشف من الماء لشعاع المبخر للرطوبات وجفف وجهها الشمس وهو البر والجبل ففيه أرضية وهوائية و بعضها قد استولى عليه البحر وقد يتوهم أن النزية ليست بالنون والزاى المعجمة بل هى بالباء الموحدة تحت والراء المهملة انتهى كلامه يقال تحلب العرق وانحلب أى سال

وهي الهواء الصرف) الذي (يرد بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه أثر انعكاس الاشعة والمشهوران هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا (ثم) الطبقة (البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم) الطبقة (الترابية وهى ما فيه أرضية وهوائية ثم) الطبقة (الطينية وهى أرضية مع مائية ثم) الطبقة الارضية الصرفة التى هي قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة وفي طبقات العناصر أقوال مختلفة لافائدة في الاستقصاء عنها

﴿ القسم الرابع في المركبات التى لها مزاج وهى الاكثر ﴾

من المركبات لان مالا مزاج له منها قليل بالقياس الي ماله مزاج (وهو) أى هذا الاكثر (ينقسم الى ماله نفس) اما نباتية أو حيوانية (والى مالا نفس له) وهو المعدنيات (وفيه ثلاثة فصول ﴿ الفصل الاول ﴾ في المزاج وفيه مقاصد) أى مقصدان ﴿ الاول ﴾ قالوا الصورة الجسمية) أي الصورة الحالة في الجسم التى هى مبدأ الآثار وهى الصورة النوعية (تفعل أولا في مادتها) التى حلت هي فيها (ثم فى مادة مايجاورها) فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة مايجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات و باقى العناصر (فالمجاورة شرط للتفاعل) الواقع بين الاجسام ألا تري ان النار لاتسخن الاماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة أمكن التفاعل بين الجسمين (وأبلغ من ذلك) التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة (ما كان) أى التفاعل الذي كان (بالمماسة) التى هى الغاية في المجاورة (والمماسة انما تكون بالسطوح و) لاشك في انه (كلما كان السطوح أكثر كانت المماسة) بها (أتم وذلك) أي تكثر السطوح (انما هو بحسب تصغر الاجزاء و) اذا تحققت ما صورناه لك فنقول (العناصر المختلفة الكيفية) التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (اذا تصغرت أجزاءها جداً واختلطت اختلاطاً تاما (حتى حصل التماس) الكامل (بين اجزائها فعل صورة كل) منها (فى مادة الآخر فكسرت منه سورة كيفية) المضادة

(قوله فكسرت من سورة كيفيته) ههنا احتمالان أحدهما وهو الأنسب بظاهر العبارة ان يبقى كيفية كل من العناصر الممتزجة وانما تنكسر سورة تلك الكيفية فقط بحيث تلتئم من الكيفيات المنكسرة كيفية متشابهة فى جميع الاجزاء وثانيهما أن يخلع كيفية كل واحد منها ويفيض على مجموعها من المبدأ الفياض كيفية واحدة متشابهة فى جميع أجزاء ذلك الممتزج ومع كل واحد من الاحتمالين كانت صورها النوعية باقية فى أنفسها هذا ثم ان الاحتمال الأول ينسب الى الأطباء والاحتمال الثانى ينسب الى الحكماء

الكيفيتها (حتى نقص) العنصر البارد بفعل صورته (من حر) العنصر الحار فتزول تلك الكيفيه التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار (ويحصل) له كيفية (حراقل تستبرد) هذه الكيفيه الحاصلة بل محلها (بالنسبة الى الحار وتستسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما) الى بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى أحدهما عدت من الاخرى (وكذلك لاينقص) العنصر الحار بفعل صورته (من برد) لعنصر (البارد فيحصل) له (برد أقل مما كان (كما قررنا فاذا اشتد التأثير) من الجانبين (حتى حصل فى جمع الاجزاء) من العنصر الحار والبارد (كيفية متشابهة متوسطة هى في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة) لابالفعل أعني الدرجات (التي هى بين غاية الحر وغاية البرد) أي هي واقعة بين هاتين الغايتين (وحصل التشابه بينها) أي بين الاجزاء المذكورة (فى نفس الامر) بان تكون أجزاء العنصر البارد موافقة فى الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه حينئذ بحسب ادراك الحس فقط كما أشار اليه بقوله (لانها للمجاورة يحس منها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته) فى كيفيته كما يقول به أصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا مابين الكيفيات الاربع (فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وماقبل ذلك الاجتماع) المؤدي الى الكيفية المذكورة (يسمى امتزاجا) واختلاطا لامزاجا ﴿ فحد المزاج ﴾ بناء على ماتقرر (بانه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء) المتماسة (بحيث تكسر سورة كل) منها (سورة كيفية الآخر) قال الامام الرازى لا شبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه متشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من أجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا أن تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها

(**قوله** فحد المزاج بأنه كيفية متشابهة) يمكن تطبيق هذا الحد على كل واحد من الاحتمالين المذكورين آنفا لكن على الاحتمال الاول يتوجه على هذا الحد النقض بالمجموع المركب من اليبوسة والرطوبة المتوسطتين أومن الحرارة والبرودة المتوسطتين أومن الثلاثة المتوسطة منها اذ يصدق على كل واحد من هذه المجموعات انه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء مع أن المزاج عندهم هو الحقيقة الملتئمة من الكيفيات الاربع المتوسطة دون الملتئمة من الاثنين أو الثلاث

وقال أيضاً الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين امامعا أو على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهو محال وان كان انكسار أحدهما متقدما على انكسار الاخرى لزم أن يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو أيضا باطل فوجب أن يكون الكاسر هو الصورة التي هي مبادي الكيفيات وأما المنكسر فليس أيضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط ﴿ والاشكال عليه ﴾ أي على ما قالوه (من وجوه) أربعة (الاول لا نسلم أن التفاعل) بين الاجسام (لايكون الا بالتماس) بل قد يكون بلاتماس (كما تؤثر الشمس فيما يقابلها) من الارض بالتسخين والاضاءة (ولا تماس) بينهما مع انها لاتؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما (والمبصر ليس في الباصرة قطعا) مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجد ان الا بالتلاقى) والتماس (لا يقال المدعى نفى التفاعل) بلا تجاور وتماس (وما ذكرتم من صورة النقض) لا تفاعل اذ (الفعل من جانب واحد) فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءا لكنها لم تؤثر في الشمس شيئاً أصلا وكذا المرئى أثر فى العين ولم تؤثر هي فيه قطعاً (لانا نقول الغرض) مما ذكرناه (انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما نراه من جانب واحد وانه) أى ما ذكرناه (يفيد هذا القدر وهو يكفينا) وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع في أجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية ويشاهد أيضاً ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتأثر عنه الا بالتلاقى والتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز فى العقل تأثير عنصر في آخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده

(قوله لايعرض لها الاشتداد والتنقص) وذلك لان الاشتداد هو الحركة من الكيف الأدنى الى الكيف الاقوى والتنقص بالعكس فيكون كل منهما من قبيل الحركة فى الكيف ولا شك أن الحركة فى الكيف انما تكون عارضة لمحل الكيف لا لنفس الكيف فان معروض الحركة لا بد أن يكون باقيا بشخصه من المبدأ الى المنتهى (قوله وهو يكفينا) اذ نحن بصدد المنع وليس غرضنا ايراد النقض الاجمالى فما ذكر من الاحتمال العقلى يكفينا وقوله ان التأثير بينهما أى بين العنصرين بلا تلاق محتمل أى محتمل فى غير ما نحن فيه بصدده لا فيما نحن فيه بصدده اذ قد كان حاله مكشوفا كما ذكره

بل الحق ان التأثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادراً * الوجه (الثاني لم قلتم ان ثمة صوراً غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان تكون الاجسام متجانسة) أي متماثلة في الحقيقة (و) يكون (الاختلاف) بينها (بالاعراض) الخارجة عن حقيقتها (دون الصور) المقومة لها فلا تكون لها صور سوي هذه الكيفيات المتضادة فتكون هي الفاعلة لا أمراً مغاير لها (فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشيء ماء أو ناراً لا يقبل ذلك) أي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان تكون كيفيات الاجسام صورها (قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثمه مرتبة معينة) من تلك المراتب (هي النارية وما دون ذلك) أي مرتبة أخرى معينة دون الاولى (هوائية) * الوجه (الثالث) ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم أيضاً من نسبة الفعل الى الصور اذ (الصورة انما تفعل) أي تكسر كيفية غير مادتها (بواسطة الكيفية) القائمة بها فان الصورة النارية لاتؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها (فتكون الكيفية شرطا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة) وذلك لان الانكسارين لايجوز أن يكونا متعاقبين والا انقلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار (وانه محال) لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها * الوجه (الرابع الماء الحار اذا خالط بالماء البارد يكسر) الحار من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة) وتكسر البرودة

(قوله فان قلت الخ) الاظهر ان هذا اثبات للمقدمة الممنوعة وقوله هي النارية الخ) أي فحينئذ لا يكون لها صور سوى هذه الكيفيات ومن قال بتفاوت الكيفيات مع بقاء الصور لابد لها من دليل وقوله الوجه الثالث الخ نقض اجمالي وقوله الوجه الرابع معارضة وكل واحد من هذين الوجهين على تقدير تسليم وجود الصورة وراء الكيفية وقوله ومن المحال أن يقال الخ فيه أن يقال لم لا يجوز أن يكون الفاعل الحقيقي لكسر برودة الماء هو الصورة لكن بواسطة أعداد الحرارة القسرية العارضة للماء ولا حاجة الى أن يقال الفاعل الحقيقي لكسر البرودة هو المبدأ الفياض وقوله فان قيل نحن الخ هذا اشارة الى منع (قوله ومن المحال أن يقال للماء صورة توجب الحرارة الخ) فان قيل اذا جاز اطلاق الفاعل على الصورة مجازا بسبب الاعداد المذكور كان جواز اطلاق الفاعل على الكيفية المعدة مجازا بسبب ذلك الاعداد بالطريق الاولى فاوجه اختيار الاطلاق الاول وترك الاطلاق الثاني قلنا لعل الوجه في ذلك هو بقاء الصورة عند وجود الكيفية المنكسرة وعدم بقاء الكيفية المعدة عند ذلك وقوله فان هذا أهون من المنافاة ولعل (المص) انما ذكر المنافاة ههنا لانها الصورة المائية

بل ليس للمائين الا صورة واحدة (فعلم ان الفاعل) لكسر البرودة (هي الكيفية دون الصورة (فان قيل نحن نطلق عليها) أي على الصورة (الفاعل مجازاً)لاحقيقة فانها ليست موجدة للكيفية المنكسرة (وانما ذلك) أي الحاصل من الصورة (اعداد) لمادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة (و) أما(الكيفية) المنكسرة(المتوسطة)فانها(تفيض) على المركب (عن مفيض هو المبدأ الفياض) المسمي عندهم بالعقل الفعال (والمعد قد ينافي الأثر) الصادر من الفاعل بتوسط اعداده (كالحركة والحصول في الطرف) من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وحينئذ نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن تقتضيها بالذات فان هذا أهون من المنافاة بل ان جعل الكيفيات أنفسها معدة لموادها يضادها لم يلزم منه محال) مما ذكر اذ المعد قد لا يجامع الأثر (قلنا فالنزاع) على هذا التقدير عائد الى أن المبدأ فاعل (مختار) فلا حاجة الى اعداد (أو موجب بالذات) فيتوقف تأثيره على الاعداد (وستقيم الدلالة على انه فاعل مختار)فيبطل القول بأن الصورة أو الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ ﴿تنبيه على مذاهب في المزاج مخالفة لما مر﴾ (الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة) يعني ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض أدى ذلك بها الى أن يخلع صورها فلا يبقى لشئ منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل حينئذ صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التي للبسائط * المذهب الثاني (بل يلبس صورة نوعية للمركب) أي ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هي صورة أخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقاً لكنه يخالفهم في بقاء صور البسائط في المركبات ذوات الامزجة ويرد عليه ان ماذكره فساد ما وكون لا مزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها (ويبطله) أيضا (ماحكيناه من حكايات القرع والانبيق لان اختلاف مايظهر فيه) أي في المركب (من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها) أي في تلك الاجزاء

منافية للحرارة بناء على أن مقتضاها انما هي البرودة المنافية للحرارة مطلقا وقوله بل ان جعل الكيفيات أنفسها الخ يعني ان قوله والمعد قد ينافي الأثر انما يناسب أن يكون المعد نفس الكيفية لا أن يكون نفس الصورة كما ذكره المصنف بل المناسب لكون المعد نفس الصورة هو ماذكره الشارح بقوله وحينئذ نقول

(قوله بأحد هذين القولين) أي اللذين ثانيهما هو الأول كما أشار اليه بكلمة بل وقوله في المزاج بالمعنى المذكور وهو الكيفية المتوسطة المتشابهة الحاصلة من تفاعل العناصر وقوله ان ماذكره أي ذكره ذلك

يعني انا اذا وضعناه فيهما المركب كقطعة لحم مثلا يميز الى جسم مائي متقاطر والى كاس أرضى لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطراً أو غير قاطر (وهو) أى اختلاف الاستعداد (دليل اختلاف الماهية) لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما لم نقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط في المركبات والا لم نحل اليها احترازاً عن أن يقال انها تكونت بتأثير الحرارة الا انها كانت فيه (فان قيل) اذا كان جوهر البسائط باقيا في المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها مفترة في حرارتها والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة في جميع أجزائه فتكون النارية التي عرض لها فتور في المركب قد صارت لحما واذا جاز ذلك (فليجز في النار الصرفة) المنفردة عن أخواتها (ان تحدث لها الكيفية المتوسطة) أى الحرارة المفترة (فتصير لحما)فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور النوعية التي للمركبات (قلنا المزاج) أى التركيب (شرط فيه) أى ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة المفترة كافيا في حصول تلك الصورة النوعية بل لابد مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة واردة عليكم أيضاً لان خلع البسائط صورها ولبسها صورا أخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى حد معين فمن الجائز ان تنتهي كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية ولامفر لكم أيضاً سوى ماذكرناه من اشتراط التركيب * المذهب (الثالث) وقد يجعل هذا مذهبا ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما أشرنا اليه (القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل وقد يجتمع أجزاء منها فيحس لها قدر والا فلا يحس)فان القائل بالخليط يزعم ان في الاجسام أجزاء على طبيعة اللحم وأجزاء على طبيعة الحنطة وأجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهي متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة أحس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء اذا تسخن لم يستحل في كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية

القائل بأحد القولين (قوله دليل اختلاف الماهية) هذا ممنوع وقوله لأن القابلية من لوازم الماهية الحصر المستفاد منه ممنوع أيضا فانه لم لايجوز أن يكون بعض القابليات من لوازم الهوية دون الماهية وأن يكون اختلاف الاستعداد باعتبار العوارض دون الماهيات (قوله فان قيل) اشارة الى المعارضة وقوله قد صارت خبر يكون

كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت في الماء من خارج فهؤلاء أصحاب الفشو والنفوذ والاولون أصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما أما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت وأما على الثانى فلان النار لا تهبط عن الاثير بل تكون ههنا * ﴿ المقصد الثانى ﴾ في أقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التى يمكن بينها الفعل والانفعال أربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج (فالمقادير منها) أي من الكيفيات الاربع (الحاصلة في المركب ان كانت متساوية) بحسب احجام محالها (متقاومة) في أنفسها بحسب الشدة والضعف (حتي يحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين) المتضادين (فتكون) حينئذ (على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقى) فقد اعتبر فيه تساوي البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبنى على تساوي ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوى كمياتها لان الغالب في الكل الكم يشبه ان يكون غالباً في الميل وليس هذا وحده كافياً في ذلك التساوى لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلى بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثانى بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد أشد وقوي من ميل الاول وربما يكتفي فيه باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها (قالوا وانه لا يوجد)

(قوله اما على الأول) أى الاستحالة فقد ظهر لنا مما ذكر فى هذا المقصد أن فى المزاج ثلاث مذاهب وان فى كل مذهب قولين (قوله تساوى البسائط كما وكيفا) فان قيل لا شك أن حرارة النار فى الشدة تكون أضعاف برودة الماء فى الشدة كما تشهد به المشاهدة قلنا لو سلم ذلك فرطوبة الماء فى الشدة تكون أضعاف يبوسة النار فى الشدة حتى يطفى الماء القليل أضعافه من النار كما تشهد به التجربة فعلى هذا يجب أن يعتبر التساوى بين الماء والنار كما وكيفا فان قيل لا بد أن يعتبر التساوى فى الخفة والثقل ههنا أيضا وهو غير تابع لتساوى الكيفيات الاول ولا لتساوى الحجم أيضا قلنا الذى يلوح من كلامهم هو ان الخفة الطبيعية تابعة للحرارة الطبيعية والثقلة الطبيعية تابعة للبرودة الطبيعية فتأمل (قوله وربما يكتفى فيه تساوى الكيفيات) فان قيل قدمر آنفا ان حرارة الماء المغلى بالنار تكون فى الشدة مساوية لبرودة الماء المبرد بالثلج مع أن ميل الثانى أشد وأقوى من ميل الاول قلنا المعتبر ههنا هو التساوى فى الكيفيات الطبيعية كما اشرنا اليه وحرارة الماء ليست بطبيعية فلا عبرة بها ههنا

في الخارج (اذ أجزاءه متساوية) في الميل الي احيازها متقاومة (فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع) لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا آخر منها (وطبائعها داعية الي الافتراق) بالتوجه الي احيازها الطبيعية المختلفة (فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعى مدة) معتدابها لانه حركة من كيفية الى أخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذى يكفيه أدني حركة مع كونه موجوداً في كل آن من زمانها (فلا يحصل بينها مزاج) لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها (والجواب انه ربما تقع الاجزاء) لاسباب خارجية (بحيث تكون المائلة الى العلو) كالنار والهواء (في جهة السفل وبالعكس) أى وتقع الاجزاء المائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو (فتمانع) الاجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقي مجتمعة (فيحصل المزاج) بتفاعلها (نعم يندر) وجود (ذلك) المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا إما لسرعة التحلل أو لسرعة غلبة بعض أجزائه على بعض (وأما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع) الذى لابد له من مقتض سوى الاجزاء (اذ السبب) لبقاء الاجتماع (غير منحصر في غلبة عنصر) وهو ظاهر (ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء) في الكمية (و) من (الكيفيات) في الشدة (ماينبغي له) ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة في الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب لجبنه (فهو المعتدل بحسب الطب) وهو موجود وليس مشتقا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط اللائق به في مزاجه (والا) أي وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب مالاينبغي فغير المعتدل وكل من القسمين) أي المعتدل الطبي وقسيمه (ينقسم الى ثمانية أقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الي (أمور أربعة) النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر (كل) من هذه الاربعة (بالنسبة الى الداخل) تارة (و) الى الخارج أخرى فلكل نوع)

(قوله ماينبغي له) فاعل غلب وقوله ذلك اشارة الى ماينبغي وقوله فالمعتدل لانه أى فالمعتدل ينقسم الى ثمانية أقسام لانه الخ (قوله فلكل نوع الخ) الفاء ههنا للتفصيل وقوله بل له عرض أى لذلك المزاج عرض وقوله اذا خرج عنه أى اذا خرج ذلك المزاج لا عن ذلك العرض وقوله لم يكن ذلك النوع فذلك النوع بالنصب على انه خبر لم يكن اى لم يكن ذلك النوع ذلك النوع وقوله وهو اى ذلك المزاج بقرينة قوله وأليق أمزجته وهو أعنى قوله وأليق امزجته عطف على قوله اعتداله النوعى وقوله مايدخل فيه أى فى ذلك النوع

من المركبات المزاجية (مزاج لا يمكن ان توجد فيه الصورة النوعية الا معه) وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج ومايتبعه من الخلق والخلق (بل له عرض) فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو (طرفين) إفراط وتفريط (اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله) النوعى (وأليق أمزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه) فالمزاج الحاصل لبدن من أبدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة منه حتى اذا خرج الى شيء من هذه الامزجة مات (وله) أى ولكل نوع (أيضاً مزاج واقع فيما بين ذلك العرض) أى يكون فى حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العرضي النوعي (هو أليق الامزجة الواقعة) في ذلك العرض (به وبه يكون حاله فيما خلق له) من صفاته وآثاره المختصـة به (أجود) ما يتصور منه (وذلك اعتداله) النوعى (بالنسبة الي ما يدخل فيه من صنف أو (شخص) فالاعتدال النوعى المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من أفراده على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع في أجودية كمالاته ولا يكون حاصلا الا لأعدل شخص من أعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون أيضاً حاصلا له الا في أعدل حالاته (وعليه) أى على ماذكرنا من حال الاعتدال النوعي (قس الثلاثة الباقية) فالاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لائقاً بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر أصنافه وله عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعى اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو أليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله أجود فيما خلق لأجله ولا يكون حاصـلا الا لاعدل شخص منه فى أعدل حالاته سواء كان هذا الصنف أعدل الاصناف أولا والاعتدال الشخصي بانسبة الى الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص في بقائه موجوداً سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الآخر من صنفه وله أيضاً عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو الذى يكون به الشخص على أفضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون أمزجة سائر الاعضاء وله أيضا عرض الا أنه ليس بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الي

الداخل وهو الذي ينبغي للعضو حتي يكون على أحسن أحواله وأكمل أزمانه (وأما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا) عما ينبغي (في كيفية) واحدة (ويسمي البسيط وهو أربعة حار وبارد ورطب ويابس أو) يكون خارجا عنه (فى كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو) أيضا (أربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس وأما الحار البارد مثلا أو الرطب اليابس) أى خروج المركب عما هو حقه فى كيفيتين متضادتين (أو اجتماع ثلاث أو أربع من تلك الكيفيات (فلا يتصور) اذ يلزم اجتماع المتضادين (لا يقال اذا كان يجب ان للمركب عشرة أجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو أحر مما ينبغى وأبرد منه) وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة والازدواجات العقلية (لانا نقول الاعتبار) فيما ليس معتدلا طبيا انما هو (بالكيفية المتوسطة وميلها الي أحد الطرفين) المتضادين وذلك أي ميلها (لا يكون الا الي طرف واحد) منهما (ضرورة) أي اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغي فاما أن تميل عنه الى جانب الحرارة فقط أو الى جانب البرودة فقط اذ ميلانها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة (وأما الاجزاء فلا عبرة) فيما نحن فيه (بعددها ومقدارها) بل مداره على النسبة بينهما (واذا كانت) الاجزاء (الحارة ضعف الباردة أي عدد كان فالمزاج واحد) فاذا فرض ان الاعتدال الطبي مبنى على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذى ينبغى له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها فى العدد وكيفياتها في القوة والضعف وحينئذ بطل ما توهمه الكاتبى من ان الخارج عن

(قوله وأما غير المعتدل فلانه الخ) أى وأما انقسام غير المعتدل الطبي الى ثمانية أقسام فلانه الخ وقوله لا يقال اما معارضة لقوله فلا يتصور واما منع له مع السند وقوله اذا كان يجب الخ أى اذا كان الشأن انه يجب للمركب فى اعتداله الطبي عشرة أجزاء حارة وخمسة أجزاء باردة الخ وقوله فوجد أى فاذا خرج عن الاعتدال الطبي حتى وجد اثني عشر جزأ حارة وستة باردة الخ فحينئذ يكون الاثنان من اثني عشر خارجا عما ينبغي من الحرارة وكذا الواحد من الستة يكون خارجا عما ينبغي من البرودة وقوله فهو أى ذلك المركب قوله والازدواجات العقلية اما باجتماع ثلاثة منها فيكون المركب أحر وأبرد وأرطب مما ينبغي مثلا واما باجتماع أربعة منها فيكون أحر وأبرد وأرطب وأيبس مما ينبغي وقوله بل مداره أى مدار ما نحن فيه وقوله مبنى على هذه النسبة أى النسبة الضعفية فاذ كرنا فما من قوله فهو أحر ما ينبغي وأبرد منه باطل قطعا بل ذلك واقع على ما ينبغي كما لا يخفى

المتعدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية ثم انه ادعي ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر أقسامه في الثمانية وفيه أيضا بحث لان الحقيقى اعتبر فيه تساوي الكميات والكيفيات معا علي ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وتبقى هناك أقسام أخر بحسب الكمية وحدها أو بحسبهما معا نعم اذا اكتفى في المتدل الحقيقى باعتبار التساوي في الكيفيات فقط انحصر ما يقابله في ثمانية أيضا ﴿ تنبيه ﴾ اتفقوا على ان أعدل أنواع المركبات أي أقربها) بحسب المزاج (الى الاعتدال الحقيقى نوع الانسان لان النفس الانسانية أشرف وأكمل ولا بخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه أشد وأقوي فيكون الى الاعتدال الحقيقي أقرب (واختلفوا فى أعدل الاصناف) من نوع الانسان (فقال ابن سينا) أعدل أصنافه (سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم (في الحر والبرد) وذلك لتساوى ليلهم ونهارهم أبداً فتنكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخري ولان الشمس تلبث على سمت رؤسهم كثيراً بل تمر به حال اجتيازها عن احدى الجهتين الى الاخرى وهناك حركتها في الميل عن المعدل أسرع مايكون فلا تشتد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤسهم الا بمقدار الميل الكلى فلا يكون بردهم أيضا شديدا فيكون مزاجهم أقرب الى الاعتدال الحقيقى اذا لم تعرض هناك أسباب أرضية مضادة كالجبال والبحار (وقال الامام الرازى هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى أهله أحسن ألوانا وأطول قدودا وأجود أذهانا وأكرم أخلاقا وكل ذلك) المذكور من الكمالات البدنية والنفسية (يتبع للمزاج) واعتداله فيكون مزاجهم أعدل (قلنا) ماذكرته (تابع للاعتدال بمعنى آخر) هو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقى الذى كلامنا

(قوله منها) أى فى ليلهم ونهارهم وقوله يمر به أى سمت رؤسهم وقوله حال اجتيازها بالجيم لا بالحاء المهملة أى حال سلوك الشمس وقوله الا بمقدار الميل الكلى وهو قوس من دائرة العرض بين معدل النهار ومنطقة البروج بحيث يكون بينهما غاية الميل و يقال له الميل الثانى على ما مر (قوله هم سكان الاقليم الرابع) يعنى بلاد خراسان و ينسب هذا الاقاليم الى الشمس من الكواكب السيارة وقوله هو الاعتدال الطبي فان الامام قد نظر ههنا الى توفر ما ينبغي من الاحوال والاطوار فلم يجوز فى بعض الاصناف أن يوافر ما ينبغي فيكون هو اعدل صنف بحسب الطب ومع ذلك يكون أبعد من سائر الاصناف عن الاعتدال الحقيقى يعنى أن (المص) قد غفل عن هذه المقدمة فلذا قال ما قال والامام قد لاحظ هذه المقدمة فلم يتوجه عليه ماذكره المصنف أصلا وقوله لما ينبغي متعلق بقوله توافر او قوله للمزاج متعلق بما ينبغي

فيه وليس هذا الجواب بشيء لان مزاج الانسان كما مر أقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هؤلاء أكبر توفرا لما ينبغي للمزاج الانساني كان أقرب اليه وأعدل لامحالة (ثم قال) الامام (انا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلي مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء) في بعد الشمس عن سمت الرأس (ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء) يكون في غاية الحر (فما ظنك بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانها من أهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم (والجواب ان ذلك) الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق أفقهم كثيرا و (قد يكون بواسطة أوضاع) وأحوال (أرضية فانها تؤثر) في التسخين والتبريد (بانواع * لاول المنخفض) من الارض (أحر) من المرتفع (لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح (فيه) بخلاف المرتفع * الثاني الجبل) المجاور للبلد) قد يعين الشعاع بعكسه) كما اذا كان في المغرب أو في احد جانبي الشمال والجنوب (وقد يمنعه) كما اذا كان في جانب المشرق (وقد يعكس) الجبل (الريح وقد يمنه) فيختلف بذلك حال الحر والبرد * الثالث البحر فان مجاورته ترطب) قطعا (ثم قد يسخن البحر (بصقالته وانعكاس الاشعة) منه (وقد يبرد اذا كان شماليا اذ قد يكتسب الشمال منه بردا * الرابع التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد * الخامس الرياح فالشمال تبرد (لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف أيضا ليوستها اذ لا تمر بالمياه لان أكثر البحور في جانب الجنوب لاتخالطها الابخرة الكثيرة (والجنوب تسخن) وترطب بعكس ما مر (والقبول والدبور بين بين * السادس مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها) من المعادن (تؤثر) في الهواء تأثيرا يناسبها * (السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة) من اجتماع كواكب فيه تقتضي سخونتها أو برودتها (و) الاوضاع (الحادثة في كل وقت) بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها وذكر في كليات القانون ان من التغيرات التابعة للأمور السماوية مثل أن يجتمع كثير من الدراري في جزء واحد من الفلك اما وحدها أو مع الشمس

(قوله قال الامام الرازي) أي قال معارضا لابن سينا فيما ذكره آنفا وقوله بعكسه اي بعكس الجبل الشعاع فالمصدر مضاف الى الفاعل والمفعول متروك ويحتمل أن يكون الضمير المجرور راجعا الى الشعاع فالمصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك وقوله الدراري الدر هو الثاقب المضيء وقوله ماهو مفعول يوجب

فيوجب ذلك افراط التسخين فيما تسامته من الرؤس أوتقرب منه (واذا كان ذلك) الذى ذكرناه (محتملا ابطل الاستدلال) لجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم أن يكون شتاءخط الاستواء مثله في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة (ثم لا مانع) من جهة العقل (ان يوجب) في بعض المواضع التى ليس من خط الاستواء ولا من الاقيم الرابع (بعض هذه الامور) أى في بعض الاوضاع الارضية (اما مفردة أو مركبة ماهو) أى مزاجا صنفيا هو (أعدل من الاثنين) أي مزاجي سكان الاستواء والاقيم الرابع ولما ذكر أعدل الانواع وأعدل الاصناف أشار الى أعدل الاشخاص وأعدل الاعضاء بقوله * (وتعرف) أنت على قياس أعدل الاصناف (ان أعدل الاشخاص) النوعية (أعدل شخص من أعدل صنف و) أما (أعدل الاعضاء) فهو (عندهم الجلد سيما)الجلد الذى (للانملة سيما) لذى للسبابة ولذلك حكم)جلد أنملة السبابة أوجلد الانامل (طبيا في الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغى ان يكون متساوي الميل الى الطرفين) ليحكم بالعدل (ولا يخفي)على الفطن (ان شيئا من ذلك) الذى ذكروه من حال الجلد (غير يقنى) اذلا دلالة قاطعة عليه وحديث التحيكم اقناعى(واعلم ان كلا من) الامزجة (الثمانية) الخارجة عن الاعتدال (قد يكون ماديا) بأن يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفيه فخرجه عن الاعتدال الذى هو حقه الى تلك الكيفية كأن يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الي البرودة أو الصفراء فتخرجه الى الحرارة وقد يكون ساذجا (بأن يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة خلط نافذ فيه بل بأسباب خارجية أوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون) كل واحد منها (جبليا)خلق البدن عليه (وعرضيا)عرض له بعد اعتداله في جبلته

﴿ الفصل الثانى فيما لا نفس له من المركبات ﴾

المزاجية (وتسمي المعادن وتنقسم الي قسمين منطرقة) أى قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تتكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع الى عمقها فتنبسط (وغير منطرقة) أى لا تقبل ذلك ﴿ القسم ﴾ الاول المنطرقة وهى الاجساد السبعة) الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني (المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة) فان الزيبق بخارية أى مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا يعلق

باليد ولا تحصر انحصارا بشكل مايحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابي حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في وجه التراب واذا تلاقى قطرتان منها فربما يتخرق الغلافان ويصير الماآن في غلاف واحد وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية وممازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمر بها بخارية تخمراً شديداً بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد (وتختلف) هذه السبعة (باختلاطهما على مزاج ممد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ) أي انطباخ الزيبق بالكبريت (فان كان الكبريت) مع صفائه ونقائه (أبيض (فالحاصل الفضة وان كان أحمر وفيه قوة صباغة) لطيفة غير محرقة (فهو أي الحاصل (الذهب وان) كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن (عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكانه ذهب فج) أي نئ لم يبلغ تمام النضج (وان كان الزيبق (صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا) أي الزيبق النقي والكبريت الردئ (غير جيدي المخالطة فالرصاص وان كانا) معاً رديئين فان قوي التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد والا) أي وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما (فهو الاسرب) ويسمى الرصاص الاسود (وانت خبير بأن القسمة غير حاصرة) لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وأن يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا أو بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية (وان التكون) أي تكون الاجساد منهما على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ولا يرجى فيه الا الحدث والتخمين) بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المنطرقات انها عند الذوبان تكون مثل الزيبق أما الرصاص فظاهر وأما غيره فلانه عند الذوب زيبق أحمر ويدل عليه أيضا ان الزيبق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن أن يعقد برائحة الكبريت حتي يكون مثل الرصاص فان أصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية (وان سلم) تكونها منهما وانه على هذا الوجه (فتكونها)

(قوله وكأنه ذهب فج) قيل هو جوهر يشبه النحاس يتخذ منه المرايا هو المسمى بالحديد الصيني وقوله يعقده البرد قبل تمام النضج فحينئذ يكون فضة فجا أصابها برد عاقد وقوله المهوسون بالكيمياء الهوس بالتحريك ضرب من الجنون والهوس بالسكون الدق كذا في الصحاح وقوله الارواح هي كالزيبق وهذا من مصطلحات أهل الاكسير وقوله وفيه أي في المباحث المشرقية وقوله والرزانة أي الثقل

من غـيرهما أو منهما (على غير هـذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليـل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الاجساد) السبعة (والارواح) التى تفيد الصورة الذهبية والفضية (نفنن) لانهم لا يقتصرون على اخلاط الكبريت والزيبق (والكل عندنا للفاعل المختار) بلا احالة على شيء مما ذكروه كما مر مرارا ﴿ القسم الثانى غير المنطرقة ﴾ من المعادن (وعدم انطراقها اما اللين) وفرط الرطوبة (كالزيبق أولا وحينئذ اما أن تحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات أولا) تحل (كالطلق والزرنيخ) وفى المباحث المشرقيـة الان اجسام المعـدنية اما قوية التركيب وحينئذ اما أن يكون منطرقا وهو الاجساد السبعة أوغير منطرق امالغاية رطوبته كالزيبق أولغاية يبوسته كالياقوت ونظائره واما ضعيفة التركيب فاما ان تحل بالرطوبة وهو الذى يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب أولا تحل وهوالذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه أيضا ان الاجسادالسبعة متشاركة في انها أجسام ذائبة صابرة منطرقة فالذائب يميزها عن الا كلاس والاحجار التى لا تذوب والصابر عما يذوب ويتنجز كالشمع والقير والمنطرق عماليس بمنطرق كالزجاج والميناء فان قيل الحديد لا يذوب وان كان يلين قلنا يمكن اذابتـه بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضـة بالبياض والرزانة بالقياس الى ما سوى الذهب

﴿ الفصل الثالث في المركبات التى لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة أقسام ﴾

﴿ المقدمة ﴾ في تعريف النفس وهى ثلاث * الاولى) النفس (النباتية وهي كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس) يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا أول ومنوعا كصورة السرير مثـلا فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير في حد ذاته الا بها وأما في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمـل في صفته الا به ويسمي كمالا ثانيا (وبأول يخرج) عن الحد (الكمالات الثانية) المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه (كتوابع) الكمال (الاول) المحصل للنوع (من العلم

(قوله المتأخرة عن تحصـل النوع) فان قيل فعلى هذا يلزم أن تكون الامزجة النباتيـة والحيوانية والانسانية كمالات أول لعـدم تأخرها عن تحصـل تلك الانواع مع أن المزاج لا يسمى نفسا قلنا المراد بالكمال الاول للشيء هو ما كان محصلا فى نفسه وداخلا فى قوامه كما أشار اليه بقوله مايتم به النوع فى ذاته وظاهر أن الامزجة المذكورة ليست بداخـلة فى قوام تلك الانواع وانما هى شروط لتحصلها فى أنفسـها وقوله أى منوعها المشهور بينهم أن

والقدرة) وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها (وبالجسم يخرج) عنه (كمال المجردات) أى منوعها (وبالطبيعى يخرج) الجسم (لصناعى) أي يخرج صور الاجسام الصناعية (كالسرير والكرسى) فان صورتهما لا تسمى نفسا (وبلآلى) يخرج (العناصر) أى صورها (اذ لا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات) وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلى يجوز رفعه على انه صفة لكمال أول أى كمال ذو آلة ويجوز جره على انه صفة لجسم أي جسم مشتمل على الآلة وهذا أظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلى ان يكون الجسم ذا أجزاء متخالفة فقط بل وان يكون أيضا ذا قوي مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هى القوى وبتوسطها الاعضاء (ومنهم من رفع طبيعى صفة للكمال احترازاً عن الكمال الصناعى (فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه قال الامام الرازى وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال أول طبيعي لجسم آلى وزعم أن الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التى هى مبادي الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا أقرب (وبالحيثية) يخرج (كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين) يعني ان قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا أول للجسم المذكور مطلقا بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية (الثانية) لنفس (الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة) (الثالثة) النفس (الانسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى من حيث يعقل الكليات (ويستنبط بالرأى) وفوائد القيود في هذين الحدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلاث على حدة (وان اردنا تعريف النفس مطلقا) أي بحيث يتناول جميع ما ذكرناه (قلنا) النفس (كمال أول لجسم طبيعي آلى ما يتغذى وينموا ويحس ويتحرك بالارادة أو يعقل الكليات ويستنبط بالرأى) فان هذا الترديد راجع الى أقسام

المجردات أمور بسيطة فى الخارج وان كان بها فصول متنوعة لها فى الذهن لكن المتبادر من الكمال الأول هنا ما هو المنوع الخارجي (قوله وهذا أظهر) لان كون الجسم ذا آلة ولان الموصوف حينئذ يكون أقرب فى اللفظ لكنه لا يناسب أن يكون طبيعى مرفوعا كما هو الأقرب لانه حينئذ يقع الفصل بالأجنبي بين الموصوف والصفة وقوله ذا أجزاء متخالفة فقط والا يلزم أن تكون المعادن البتة فان لها أجزاء متخالفة مع أنها ليست بآلية اذ ليس لها الا قوة حافظة

المعرف ومتناول اياها والتحقيق انه بحسب المعني تعريفات ثلاثة لتلك الاقسام مع وجازة في العباره (وقد يعبر عنها) أى عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد (بلازم واحد) شامل لها (وهو من حيث انه ذو حياة بالقوة) فيقال النفس كمال أول لجسم طبيعي آلى ذي حياة بالقوة فقيد الآلى احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات أولية اجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به أيضا النفوس الفلكية على رأى من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا وأما على رأى من ذهب الي ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة آلات لها فلا تخرج به فاحتيج الى القيد الاخير لتخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات أولية اجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها أفاعيل الحياة بالقوة بل يصدر عنها مايصدر من أفاعيل الحياة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان أفعالها قد تكون بالقوة اذ ليس لحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالآراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى مايصدر عنها فمعنى قوله ذى حياة انه يصدر عنه بعض أفاعيل الحياة ومعني قوله بالقوة أن ذلك الصدور لايكون بالفعل دائما وفسرهما الامام الرازي بقوله اى من شأنه ان يحيا بالنشو ويبقى بالغذاء وربما يحيا بالاحساس والتحريك ﴿ تنبيهات ﴾ على فوائد يتحقق بها المرام فى هذا المقام (الاول انا نشاهد أجساما يصدر عنها

(قوله على سبيل الترديد) متعلق بالمذكورة وقوله الى أن لكل فلك من الافلاك أى من الأفلاك الكلية والجزئية وقوله بمنزلة آلات يعني أن كل واحد من الأفلاك الجزئية ليس له نفس على حدة بل النفس الناطقة انما تكون للافلاك الكلية اذ الحركة الارادية تكون بعض أفعال الحياة وانما يخرج الفلك بقوله بالقوة بخلاف تفسير الامام رحمه الله فان الفلك على تفسيره يخرج أولا بقوله ذى حياة اذ لا يتصور فى الفلك النشو والتغذى وقوله فسرهما الامام أى المعنيين المذكورين أو فسر القولين المذكورين والمآل واحد

(قوله يصدر عنها آثار الخ) الظاهر ان هذا الكلام يشعر ان جميع تلك الآثار صادرة عن تلك الأجسام وكذا قوله فهى لمباد فى تلك الاجسام مشعر بظاهره ان جميع تلك الآثار لها مباد فى الأجسام المذكورة مع أن بعض الآثار كالادراكات العقلية انما تصدر عندهم من المبدإ الفياض فيكون هو مبدأ لها و يمكن أن يقال لعل المراد بمصدرية الشئ ومبدئيته لها ماهو أعم من كونه فاعلا لها أو محلا لها وظاهر ان النفس الانسانية محل لادراكاتها وان لم تكن فاعلة لها أو يقال ان النفس الانسانية بحركاتها الاختيارية فى المعقولات تكون منشأ لاستعدادات موجبة لتلك الادراكات فبهذا الاعتبار تجعل هى مبدأ لها

آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا) من الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل (وليس ذلك) الصدور عنها (للجسمية المشتركة) بين الاجسام كلها (للتخلف) أى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها فى الجسمية (فهى) أي تلك الآثار (لمباد) في تلك الاجسام (غير جسميتها) وليست هذه المبادى اجساما والاعاد الكلام فيها بل هي قوي متعلقة بالاجسام (وتسمى نفسا فالنفس) لها اعتبارات ثلاثة وأسماء بحسبها فانها (من حيث هي مبدأ الآثار) المذكورة (قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة و) بالقياس (الى طبيعة الجنس التي بها تحصل) ويتكمل (كمال وتعريفها) أى تعريف النفس (بالكمال أولى من الصورة اذهي) أى الصورة هي (المنطبعة) الحالة (في المادة و) النفس (الناطقة ليست كذلك) لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها (لكنها) مع تجردها في ذاتها (كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة) باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها (ولانه) أى الكمال (مقيس الى النوع وهو) أى النوع (اقرب الى طبيعة الجنس) لصحة الحمل بينهما (من المادة التى تقاس اليها الصورة) اذلاحمل بينهما ولاشك ان وضع المنسوب الى ماهو أقرب الى الجنس مكانه أولى من وضع المنسوب الى ماليس أقرب (كيف) أى كيف لايكون تعريفها بالكمال أولى (والمادة يتضمنها النوع من غير عكس) فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ لادلالة حينئذ على النوع فالدلالة الاولى أكمل من الثانية (وكذا) تعريف النفس بالكمال أولى (من القوة لانها للانفعال وللقوة الفعل ليست بمعني واحد) يعني ان لفظة القوة تطلق بالاشتراك اللفظى على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهى انفعالية وقوة التحريك وهى فعلية وليس اعتبار أحدهما أولى من اعتبار الاخرى

(قوله ولاشك أن وضع المنسوب) أى وضع الكمال مثلا المنسوب الى ماهو أقرب أى الى النوع الذى هو أقرب الى الجنس مكانه أى مكان الجنس أولى من وضع المنسوب أى من وضع الصورة مثلا المنسوبة الى ماليس أقرب أى الى المادة التى ليست أقرب الى الجنس كما لايخفى (قوله اذلادلالة حينئذ على النوع) وذلك لانه المتبادر من اطلاق الصورة هو الصورة الجسمية على ماهو الكثير الشائع أو مطلق الصورة المتناول للصورتين أى النوعية والجسمية وايا ما كان فلا دلالة حينئذ للنوع ولا يتبادر الصورة النوعية من اطلاق اللفظ حتى يتصور هناك دلالة على النوع وقوله وللنفس قوة الادراك وهو مثل القوة النظرية للنفس الانسانية وقوله فتعرفه أى فتعرف القوة هذه المعرف وقوله اسم لها أى للنفس وقوله فيعرفه أى يعرف الكمال هذا المعرف

ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه (ولأن القوة اسم لها) أي للنفس (من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته) أي جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط (والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة) النوعية المستتبعة لآثارها (فتعرفها من جميع جهاته) ولا ريب في ان تعريف الشيء بجميع جهاته أولى من تعريفه ببعضها * التنبيه (الثاني النفس في بعض الاشياء) كالانسان (قد تتبرأ عن البدن) بأن تكون مجردة غير حالة فيه (لكن لا يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به) حتى اذا انقطع ذلك التعلق أو قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل (وقد يكون للشيء باعتبار ذاته) وجوهره (اسم وباعتبار تعلقه) واضافته الى غيره (اسم آخر فاذا أردنا تعريفه من الجهة الثانية فلابد ان يأخذ فيه المضاف اليه وهي) أي الامور المضاف اليها (وان لم تكن ذاتية لها) أي للاشياء التي أريد تعريفها (في جوهرها فهي ذاتية) لها (من جهة التسمية) وتوضيحه ما في المباحث المشرقية من أن الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والأب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجناح فمتى أردنا أن نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة أخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الأسماء التي لها تلك الحدود * التنبيه (الثالث هذا الحد) الذي ذكروه للنفس على الاطلاق (لا يتناول النفوس الفلكية) لان أفعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلي وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذي حيات بالقوة على ما مر وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول (لما عرفت انا أعطيناها اسم النفس من حيث (يختلف أفعالها و) النفوس (الفلكية ليست كذلك) فان أفعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد والاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة (ولا نعلم رسما يتناولها) أي ويتناول النفوس الثلاث معا عن النباتية والحيوانية والفلكية (فانا لو قلنا) النفس مايكون (مبدأ للافعال) أي مايصدر عنه فعل (كان كل قوة

(قوله وكذا لا يتناولها) أي لا يتناول النفوس الفلكية الحد المستفاد الخ وذلك الحد المستفاد هو ماذكره بقوله مايصدر عنها آثار لا على نهج واحد

كالطبيعة) العنصرية والصورة المعدنية (نفسا ولو شرطنا) مع صدور الفعل (القصد خرجت) النفس (النباتية) والحاصل ان الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل مايكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان مايكون مبدأ لأفاعيل موصوفة بما ذكر اما أن يكون مبدأ لافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية أعني النباتية والحيوانية أو يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا تكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها ﴿ القسم الاول فى النفس النباتية ﴾ سلك في ذكر النفوس أولا وبيان قواها ثانيا طريقة الترقى من الادنى الى الاعلى فقدم النفوس النباتية (وقواها تسمى طبيعية) بناء على ان الطبيعة تطلق على مايفعل بغير ارادة وهذه القوي تشترك فيها النباتات والحوانات كلها (وهى أربع) مخدومة لاربع أخرى خادمة لها (منها) أي من الاربع المخدومة (اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص) وتكميله في ذاته (وهي) أى القوة المحتاج اليها لاجل الشخص (الغاذية والنامية) والقياس

(قوله عادمة للارادة) الظاهران قوله عادمة مجرور وان الضمير المستتر فيه راجع الى الوتيرة لا الى الأفاعيل كما يوهمه ظاهر عبارته فى حاشية شرح التجريد حيث قال أو يكون مبدأ لافاعيل تكون على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وانما قلنا الا الى الافاعيل لانه حينئذ يلزم خروج النفوس الفلكية عن هذا الرسم وعلى تقدير رجوع الضمير الى الوتيرة كما هو الظاهر يكون اسناد عادمة الى الضمير فيه اسنادا مجازيا او يكون المقصود نفي المجموع ثم ان نفي هذا المجموع اما بنفي كونها على وتيرة واحدة أو بنفي كونها عادمة للارادة أو بنفي هذين المذكورين معا فالاول فى النباتات والثانى فى الافلاك والثالث فى الحيوانات وقد خرج عن هذا التعريف الطبائع العنصرية أو المعدنية فان الافعال الصادرة عنها تكون على وتيرة واحدة عادمة للارادة وقوله موصوفة بما ذكر أى موصوفة بأنها ليست على وتيرة عادمة للارادة (قوله طريقة الترقى) مفعول سلك وقوله يغدوه الضمير المستتر فيه راجع الى الجسم الموصوف بالموصول المذكور والضمير البارز راجع الى الجسم الآخر وقوله الذى هو بالقوة الخ هو مبتدأ وخبره قوله شبيه وقوله يخل هذا الفعل فى المواضع الثلاثة كان على صيغة بناء المفعول وقوله مترهلا يقال رهل لحمه بالكسر أى اضطرب واسترخى كذا فى الصحاح وقوله وضرورة الموت بالرفع عطفا على وقوفها وقوله بأن القوى الخ متعلق بقوله ثبت وقوله أيضا أى كما أن القوى الجسمانية متناهية وقوله فى تحليلها أى تحليل الرطوبة حتى تحل أى تحل الرطوبة وقوله و يحل عطف على قوله فيغلب

المنمية الا أنه روعى المزاوجة فاسند الفعل الى السبب (فالغاذية) التى لابد منها فى بقاء الشخص مدة حياته (تشبه الغذاء بالمتغذي أي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه) فيتم فعلها بأمور ثلاثة الاول تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به عند عدم الغذاء في نفسه أو لضعف الجاذبة الثاني الالزق وهو أن يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزأ منه بالفعل وقد يخل به كما فى الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه منبرى عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا أي مسترخيا الثالث أن يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق (وقد يثبت وقوفها) أي وقوف الغاذية عن فعلها (ضرورة الموت) وحينئذ لفساد المزاج (بان القوي الجسمانية متناهية) في آثارها (كما تقدم) وفي بعض النسخ وقد يثبت وقوفها بضرورة الموت وبان القوي الجسمانية يعني ان ضرورة الموت تدل على وقوفها أيضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنتقص بعد بنفس الوقوف وذلك ان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد فى تحليلها حتى تحل بالكلية فتغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة وتنطفئ الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند انتفاء الدهن وغلبة الماء ويحل الموت (والنامية) التي لابد منها في وصول الشخص الى كماله (تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها فتزيد فى الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية) اي تزيد في تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذى له تلك القوة (الى غاية ما) هى غاية النشو في ذلك الشخص (ثم تقف) عن فعلها (لا كالورم) فانه ليس على النسبة الطبيعة بل خارج عن المجرى الطبيعى (والسمن) فانه قد يكون بعد حال النشو أيضا كالورم وقدمر ماقيل من ان السمن لايكون الافي قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره (وذلك) أى بيان وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في الاول رطب) في الغاية فيتأتى حينئذ نفوذ الغذاء بين أجزائه بسهولة (ثم يجف يسيرا يسيرا) ويتعسر النفوذ قليلا (ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت) الاعضاء جفافا كاملا (لم تقبل ذلك) التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها (فوقفت) النامية عن فعلها (ضرورة) وهل تبطل حينئذ بالكلية أو تبقى ذاتها فيه تردد والغاذية عدم النامية بتحصيل مايتعلق به فعلها وهو مازاد من الغذاء على بدل مايتحلل فاذا ساواه الغذاء أونقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء متخالفة الماهية فان

غاذية العظم تحيل الغذاء الى مايشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الأعضاء فلو اتحدت طبائعها لاتحدت أفعالها (ومنها) أي من الاربع المخدومة (اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع) فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاوليين أيضا بتوسط الشخص (وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء) بعد الهضم الاخير (مايصلح أن يكون مادة للمثل) أى لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه البذر (وهي في كل البدن) كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المنى عندهم يخرج من جميع الأعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمنى متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو أن تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون ان المولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والأنثي ونوع يفصل القوى التى في المني أي الكيفيات المزاجية لان أجزاءه متخالفة الامزجة فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصاً وكذا للعظم والشريان وغيرهما وذلك من منى متشابه الاجزاء أو متشابه الامتزاج (والمصورة وهى توجد) في المني عند كونه (في الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء) أي الاجزاء المتخالفة الحقيقة أو الاستعداد التى في المني (الصور والقوى والاشكال والمقادير (التي بها تصير مثلا بالفعل بعد ماكانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان أعنى المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية أيضاً وذلك بأن تعظم الأعضاء وتوسع مجاريها حتي تصير الي الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني الا بعد عظم الاعضاء ﴿ وهذه الاربع تخدمها أربع أخرى ﴾

(قوله لأن الحس لا يميز) متعلق بقوله متشابه الامتزاج وقوله فى كليات القانون الخ أى فيه اشارة الى المذهبين المذكورين وقوله أى الكيفيات المزاجية تفسير للقوى التى كانت فى المعنى (قوله لأن أجزاءه متخالفة الامزجة) فكيف يصح ماذكره من كون أجزائه متشابهة الحقيقة قلنا يجوز اختلاف أجزاء المنى فى الامزجة مع كونها متشابهة فى الحقيقة لما عرفت أن مزاج كل نوع له عرض عريض فيتصور هناك اختلاف فى الامزجة مع عدم خروجها عن ذلك الغرض فبهذا الاعتبار يكون بعضه صالحا لان يكون عظما و بعضه صالحا لان يكون لحما الى غير ذلك وقوله فيمزجها أى يمزج ذلك النوع من المولدة تلك الأجزاء تمزيجات بحسب عضو عضو الخ وقوله تفيد فاعل هذا الفعل هو الضمير المستتر راجع الى المصورة ومفعوله الأول هو قوله تلك الأجزاء ومفعوله الثانى هو قوله الصور وقوله جعلها أى جعل هذه الأربع الأخرى وقوله لانها أى لان هذه الاربع الاخرى وقوله كما مر أى مر آنفا من قوله وهاتان القوتان الخ وقوله فيجب أن تكون أى حركة الغذاء وقوله حتى تخرج أى المعدة وقوله عن قريب تفسير فى المعنى لقوله بعيد وهو تصغير بعد وقوله يليق به أى بذلك العضو

جملها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية مع كونهما خادمتين للباقيتين كما مر (الاولى الجاذبة وهى التى تجذب المحتاج اليه) من الغذاء (وتدل على وجودها وجوه) خمسة * (الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والالامتنع) تحركه (الى جهة العلو) بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا (والتالى باطل اذ قد يزدرد) أى يبتلع (المنتكس) الغذاء ابتلاعا تاما وحينئذ تكون حركته الى علو (ولا ارادية اما من الغذاء فاذ لا شعور له) فلا يتصور منه ارادة (واما من المغتذى فاذ قد ينقلب الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا ارادة) من المغتذي (بل قد يريد الانسان منعه) ليمضغه (فيغلبه الغذاء وينجذب الى داخل فوجب أن تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو اما دفع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جذب من تحت وهو أن تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب * الوجه (الثانى انه متى تغذي الانسان بغذاء ثم يتناول بعده شيئا (حلوا واستعمل القيء وجد آخر ما يخرج بالقيء الحلو وليس) ذلك (الا لجذب المعدة له) أي للحلو (الى قعرها) بواسطة محبتها اياه طبعا (واذا تناول) الانسان دواء (مراكريها فالمرئ والمعدة يرومان نفضه ولفظه ولا يزدرد انه الا بعسر فربما اندفع بالقيء بلا اختياره) الوجه (الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان) القصير المرئ (كالتمساح حتى تخرج) عند الاغتذاء بحيث تلاقى فمه لكونه واسعا وما ذلك الالشوقها الى اجتذاب الغذاء فدلت هذه الوجوه الثلاثة على ان في المعدة قوة جاذبة * الوجه (الرابع الرحم بعد انقطاع (الطمث) عن قريب (اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المني حتي يحس كأنه يجذب الاحليل الى داخله جذب المحجمة الدم) الي داخلها وقد سمي بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا المني فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم * الوجه (الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث) أعني البلغم والصفراء والسوداء (ثم تتمايز) تلك الامور المختلطة (وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به (لامتنع ذلك) التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما أو كثيرا وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الاعضاء ﴿ الثانية ﴾ من الاربع الخادمة (الهاضمة وهى تمد الغذاء الى أن يصير جزأ بالفعل) من العضو (فهي غير الغاذية اعني صيرورتها) أي أعنى القوة التى تقتضى صيرورة الاغذية (جزأ بالفعل) من الاعضاء وفي كليات القانون

وأما الهاضمة فهي التي تحيل ماجذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة الى قوام مهيئا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الأمام الرازي هذا الكلام نص فى ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوي الاربع التى منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذاجذبت جاذبة عضوشيئا من الدم وأمسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة أخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ مالاجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخري فههنا حالتان أحدهما سابقة وهي تزايد استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقه وهي حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معني قوله (وهي) أى الهضم الذى هو فعل الهاضمة (استحالات ما) واقعة (بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي كون ما) أعني حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه أولا بما أشار اليه المصنف بقوله (ويمكن ان يقال المحرك الى مشابه العضو هو القوة الموصلة اليه) وتقريره على مافى المباحث المشرقية أن القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الي الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ماحرك شيئاً الي شئ آخر فهوالموصل الي ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة أما الصغرى فظاهرة اذلامعني للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية وأما الكبرى فظاهرة أيضا لان ما حرك شيئاً الى شئ كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعني بكونه غاية ان المقصود الاصلى هو فعل ذلك الشئ وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال أن يكون الواصل الى حد ماواصلا اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال أن تكون هذه العلة غير التي أزالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهويقتضي انه لماكان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب أن يكون الموصل الى العضوية أيضاً الهاضمة فهى الغاذية لاغير واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله (كيف والمراد بالقوة هنا المعدة) للمادة لفيضان الصورة عليها

(قوله واعترض ثانيا) أى اعترض الامام ثانيا وقوله وقال ابن سينا عطف على قوله لم يذكر أى ولذلك قال ابن سينا وقوله والاظهر وانما قال والاظهر ولم يقل والظاهر أو والصواب لأن عد الاربعة من الغاذية يتضمن عد الهاضمة

(والمفيض) لها وهو (واهب الصور و) القوة (الهاضمة هى المفيدة) بطبخها ونضجها (للاستعدادات المختلفة بالقوة) أي الشدة (والضعف التي من جملتها مايعد) المادة (لفيضان الصورة العضوية وتلك) القوة المفيدة لهذه الاستعدادات (مغنية عن قوي أخري في الاعضاء) لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن لافرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس) في شئ من كتبه (الغاذية) سوي هذه الاربع التي سميناها الخوادم (وقال ابن سينا) بل المسيحى على مافي المباحث (الغاذية أربع) وعد هذه (الاربع منها) والاظهر أن يقال وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية أربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة (واعلم) ان الغذاء مركب من جوهرين أحدهما صالح لان يشبه بالمغتذى والثانى غير صالح له و (ان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية) على مامر (تعد الفضل) الذى لايصلح للتشبيه (منه) أى من الغذاء (للدفع بترقيق الغليظ) حتى يندفع (وتغليظ الرقيق) فانه قد يتشرب به جرم العضو لرقته فلا تندفع تلك الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم يتشرب به العضو واندفع بالكلية (وتقطيع اللزج) فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الهاضمة (اما بذاتها كما فى الجوارح) مثل البازى فان حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفي الحية فانها ربما تأكل التراب وتجعله كيلوسا من غير استعانة بماء وفي الجمل فانه يأكل أياما نباتا يابسا ولايشرب ماء (أو بمخالطة رطوبة) مائية (كما في الآدمى وأكثر الحيوانات ثم للهضم) الذي هو فعل الهاضمة (مراتب أربع * الاولى في المعدة بان تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدئ في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة) حتى كأنهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذي له عنق طويل ورأس مدور (ولذلك تفعل الحنطة

من الغاذية أيضا لكن مع انضمام زيادة لايحتاج اليها ههنا وتلك الزيادة هى عد الثلاثة للاخرى من الغاذية وقوله بترقيق الغليظ متعلق بقوله تعد الفضل أما ترقيق الغليظ فكما فى البول والعرق وأما تغليظ الرقيق فكما فى الغائط والقئ (قوله الثخين) صفة ماء الكشك وليس صفة الكشك كما يتوهم وقوله فى بياضه متعلق بالتشبيه فى قوله كماء أى هو شبيه فى بياضه بماء الكشك والدماميل جمع دمل بتشديد الميم وهو القرح وقوله كالمصفاة وهى آلة التصفية وقوله طرفه الخارجى أى الخارج من الكبد ويتضاءل يقال رجل متضاءل أى شخص دقيق وقوله هذا العرق أى العرق الكبير

الممضوغة في انضاج الدماميل مالا تفعله المطبوخة منها) ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ ه المرتبة (الثانية فى الكبد فان الغذاء) بعد ماصار كيلوسا (اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها) أي ومن تلك الامعاء التى اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف (الى الكبد بطريق ماسار يقاوهي عروق) دقاق (صلبة ضيقة) تجاويفها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء (كالمصفاة قالوا واذا اندفع الى ماساريقا صار الى العرق المسمي باب الكبد وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارجي يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب طرفه الآخر تصغر وتتضاءل وتدق جدا في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لايخلو شئ من أجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكله (فينطبخ فيها) أي في الكبد انطباخا تاماويصير كيموسا (وتتميز الاخلاط الاربعة) المتولدة هناك بعضها عن بعض (وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه) أى ما كان من أجزائه لطيفا فيه نارية أى حرارة ويبس (تجاوز نضجه) وتميل الى الاحتراق (ولخفته يعلوها) أي ولخفة ماتجاوز نضجه يعلو سائر الاجزاء الغذائية (كالرغوة وهى الصفراء فيها حرافة) لما مر من أن فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعلى هو الحرارة المعتدلة وأما المحترق منها ففاعله الحرارة النارية في الغاذية (و) الاجزاء (الكثيفة الارضية) أي التي فيها برودة ويبس (اما لطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد يرسب فيها) أي في الاجزاء الغذائية (كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة) قالوا والطبيعى من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة ومايتصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع حامض

(قوله ويصير كيموسا) قيل هذا اللفظ سريانى بمعنى الخلط سواء كان صالحا لأن يحصل منه ماينبغي للبدن أولم يكن صالحالذلك بل كان فاسدا فى نفسه وقوله منه أى من الغذاء وكلمة من ههنا تبعيضية وقوله وأما المحترق منها أى من الصفراء وقوله ترسب فيها أى تسفل فيها والعكر دردى الزيت وغيره ودردى الزيت مايبقى فى أسفله كذا فى الصحاح وقوله الى المرتين أى الى الصفراء والسوداء وهو يروى بضم الميم وتشديد الراء على أن يكون فيهما مرارة فى الجملة لان الحرافة أو العفوصة لاتخلوعن مرارة ما وقد يروى بكسر الميم وتشديد الراء أيضا على تغليب الصفراء على السوداء اذ المرة هى الصفراء وقوله الواجب له الضمير فى له راجع الى مزاجه أى مزاج كل واحد والضمير فى يصلح راجع الى كل واحد أيضا وقوله من جانبه المحدب أى الجانب المحدب للكبد

أعفص وسببه الفاعلي حرارة معتدلة وأما المحترق فيها ففاعله حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادي للسوداء هو الشديد الغليظ القليل الرطوبة من الاغذية (وما يبقى بينهما) أي بين الرغوة والعكر (منه ماقد تم نضجه وهو الدم وهو حلو) أي مائل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المرتين (ومنه ماهو نيء) أي نيء لم يطبخ انطباخا تاما (بعد كأنه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما) لكونه دما غير نضيج (وكلما كان) البلغم (أقرب الى النضج كان أحلى) لزيادة قربه حينئذ من الدم (وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي وذلك) أعني كونه غير طبيعي (اما لتغير مزاجه في نفسه عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لان يصير جزأ) من الاعضاء (واما لمخالطة مخالط) اياه من أخلاط آخر غير طبيعية أو رطوبة غريبة ترد عليه من خارج (ولها) أي للاخلاط الغير الطبيعية (اسماء يعرفها الاطباء لسنا) ههنا (لبيانها) فان اشتهيت أن تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية * المرتبة (الثالثة في العروق فان الاخلاط الاربعة) بعد تولدها في الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم (تندفع) الاخلاط (في العروق) المتشعبة من الاجوف (مختلطة) بعضها ببعض (وفيها) تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها في الكبد وهناك (يتميز مايصلح غذاء لكل عضو) عضو (فيصير مستعدا لان تجذبه جاذبة العضو) * المرتبة (الرابعة في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الى الجداول ثم) منها (الى السواقي ثم الى الرواضع ثم الى العروق الليفية ترشح) الغذاء (من فوهاتها) أي فوهات الليفية الشعرية (على الاعضاء وحصل لها في الاعضاء كل عضو) أي حصل غاذية كل عضو للاغذية

(قوله الى الجداول) هي في اللغة الانهار الصغار والمراد ههنا العروق المتوسطة بين الكبار والسواقي أي هي متوسطة بينهما في الغلظ والدقة والسواقي من السقاية جمع ساق وهي العروق المتوسطة بين الجداول والرواضع وهي أعني الرواضع من الرضاع جمع راضع أو رضيع وهي ههنا العروق المتوسطة في الغلظ والدقة بين الجداول والليفية وقوله ترشح جواب اذ والجملة الشرطية خبر ان في قوله فان الغذاء وقوله غاذية كل عضو اشارة الى أن المضاف مقدر في كلام (المص) رحمه الله وقوله للاغذية اشارة الى أن الضمير في لها راجع الى الأغذية التي دل عليها اسناد لترشح المذكور الى الغذاء المذكور وقوله عليها أي على الاعضاء وقوله التشبه منصوب على أنه مفعول حصل بتشديد الصاد وقوله به أي بكل عضو وقوله كفي الذبول أي كما في الذبول وقوله في الاستسقاء صلة الاخلال وقوله في الالصاق خبر ان وكذا الكلام في الذبول في تحصيل بدل مايتحلل وكذا في البرص والبهق وفي التشبيه الخ وقوله وهو الا كثر أي البول هو الاكثر من المرتين

المترشحة عليها (التشبه به التصاقا وقد يخل به كما في الذبول ولونا وقد يخل به كما في البرص والبهق وفي القوام وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي) والصواب الموافق للمباحث المشرقية ماقدمناه من ان الاخلال في الاستسقاء اللحمي بالألتصاق وفي الذبول في تحصيل بدل مايتحلل وفي البرص والبهق في التشبه من حيث القوام والماهية * ﴿تنبيهان﴾ الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا) لايصلح أن يصير جزأ من المغتذي فيحتاج الى دفعة (فللاولى التي في معدة (الثفل) الذى يندفع من طريق الامعاء (وللثانية) التي في الكبد البول وهو الاكثر (و) الباقي (المرتان السوداء والصفراء) المندفعتان من الطحال والمرارة (وللثالثة) التى في العروق (الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التى تصير عرقا) وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة مخالف لما في المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء) وللرابعة (المني ولذلك) أي ولكونه فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزأ من المغتذي بالفعل بل من أعضائه الاصلية المتكونة من المني (يضعف استفراغ القليل منه مالايضعف مثله) أي مثل ذلك الاضعاف (استفراغ اضعافه من الدم) أوسائر الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث وهنا في جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المني دون غيره من الاخلاط * التنبيه (الثاني الغذاء مايقوم بدل مايتحلل من الشئ بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة) هذه العبارة توهم ان للغذاء معاني أربعة وعبارة الامام الرازي في كتابيه هكذا الغذاء هو الذى يقوم بدل مايتحلل عن الشئ بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو يعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق في الانعقاد

(قوله مخالف لما في المباحث المشرقية) أى المناسب له ولما هو المشهور بينهم أيضا هو أن يذكر البول فضله للمرتبة الثانية على ماذكره الشارح آنفا وقوله القليل منه أى من المنى وقوله نصب على أنه مفعول مطلق وقوله استفراغ بالرفع على أنه فاعل لايضعف (قوله بدل مايتحلل) بالنصب على انه مفعول فيه أو مفعول له أى يقوم مقام مايتحلل أو يقوم بدلا لما يتحلل ولك أن تجعل قوله يقوم من الافعال الناقصة أى يصير بدل مايتحلل

(قوله ولم يشتبه) عطف على قوله لكان أظهر وهنا بحث ظاهر وهو انه كيف لايكون أربعة مع أن المراد من قوله الذى يقوم الخ هو الذى من شأنه أن يقوم الخ سواء قام بالفعل أو بالقوة القريبة أو البعيدة وهذا معنى اعم بحيث يتناول المعانى الثلاثة وللنظر الى هذا المعنى لم يذكر الامام الفاء بل قال وقد يقال له الخ وقد مر نظيره فى تقسيم العلوم حيث قال هناك أى من شأنه أن يعلم فيتناول المعلوم بالفعل والمعلوم بالقوة وقوله بحيث متعلق بقوله اجتوارها وقوله القراقر هى أصوات البطن وقوله احساء الحس تمر مخلوط بلبن أودهن

ويقال له غذاء عند ماصار جزأ من المغتذى تشبيهابه بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان أظهر ولم يشتبه على أحد ان معانيه ثلاثة (والمشهور) فيما بين الاطباء (ان البسيط لايصير غذاء) للحيوان (ولا برهان عليه) بل فيه اشكال اذلا شك ان النبات يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزأ منه فلم لايجوز مثله في الحيوان * (الثالثة) من الاربع الخادمة (الماسكة وهى) القوة (التى تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها) فالانسب أن يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا وكأنه انما أخرها لاخذه الهاضمة في تفسيرها (ويثبتها) أى يثبت وجود الماسكة (في المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب) وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها تحتوى (وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء) أصلا (واذا ضعفت المعدة لم يحصل) ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم (وان كثر الغذاء) مع ضعف المعدة (حصلت القراقر) والنفخ ببطء الاستمرار (وبالتشريح نشاهده) هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ماذكره الامام في المباحث المشرقية من انا اذا أعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب منطبقا بحيث لايمكن أن يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب ولوان حيوانا تناول عظما أعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق الذى من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا غيرشيء (و) يثبتها (في الرحم احتواءها على الزرع) الذى هوالولد وأطواره (بحيث لاينزل) ولو شق الحيوان الحامل من أسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لايمكن أن يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جواهر الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك وأيضاً جرم المني يقتضي بطبعه الحركة الى أسفل فلولا ان في لرحم قوة تمسكه لماوقف (وكذلك) يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة (في الاعضاء) كلها فانها تمسك الرطوبات التى هي أغذيتها (وبالجملة فلما رأينا الرقيق والثقيل) أى الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات والاحساء الرقيقة في المعدة على مامر والمني في الرحم والاخلاط في الاعضاء (الذى من شأنه النزول لاينزل و) رأينا (خلافه) أى الغليظ الخفيف (الذي ليس من شأنه النزول) كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ماتقدم (ينزل علمنا ان

(ثمة أي في كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء (قوة ماسكة * الرابعة) من القوي الخادمة (الدافعة اما للغذاء المهيأ للعضو اليه) فتعين بدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء (واما للفضل عنه) فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو مايلائمه ويدفع ماينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شيء من الاعضاء عن الاخلاط التي تفسده (و) أيضا (يجده) ترك هذه الكناية أولى أي يجد (كل أحد من نفسه عند التبرز) اذا كان البراز معتقلا وكان في الامعاء فضل لداغ (كأن معدته وامعاءه) وسائر احشائه (تنتزع) من موضعها وتحرك الى أسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة مايعرض له في الزحير (ويدل عليه) أيضا (التيء من غير اختيار وماتراه) حينئذ (في المعدة من الانتزاع عن موضعها) الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء (و) كذا يدل عليه (سائر الاستفراغات البحرانية وغيرها) اذلابد لها من دافع يدفعها (تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها) بالذوات على رأي الحكماء (بناء) أي مبني (على أصلهم الى من ان الواحد لايصدر عنه الاواحد والاجاز أن يستند الكل) أى جمع الافعال المذكورة (الى قوة واحدة) بالذات (وقد ثبت) فيما مر (ضعفه) أي ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح مابني عليه من تعدد القوى وتغايرها (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (شرطه عدم تعدد الآلات والقوابل) اذمع تعددها يجوز أن يصدر عن الواحد أشياء متكثرة اتفاقا (وانه) أي عدم تعدد الآلة والقابل فيما نحن بصدده (غير معلوم) فجاز حينئذ أن لايكون هناك الاقوة واحدة تجذب الطعام بآلة وتمسكه باخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بآلة رابعة وتورد الغذاء تارة أكثر من المتحلل وتارة أنقص أومساويا فلا تعدد في هذه القوى الابالاعتبار (ومايقال) في بيان تعدد القوى (انا نري العضو قويا في أحدها) أى احدي القوى (وضعيفا في الاخرى) منها (فهما) أمران (متغايران) قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة (ضعيف لجواز أن يكون ذلك) الاختلاف في العضو (لضعف الآلة

(قوله الدافعة) جعل الالف واللام ههنا بمعنى التي تدفع الغذاء اليه أي الى العضو وقوله للفضل أى التي تدفع الفضل عنه أي عن العضو عند التبرز أي عند التغيط وقوله فضل لداغ أى فضل موجع وقوله وسائر احشائه أى الأمور التي هي في جوفه وهو من الحشو والمعاء بكسر الميم وهو مفرد والجمع الامعاء والزحير بالزاي المعجمة والحاء المهملة وهو استطلاق البطن والاستفراغات البحرانية هي التي حصلت بشدة الحر

واختلاف فيها) لالضعف وقوة في ذات القوة (ثم) نقول في ابطال القوى لاسيما القوة المصورة كما زعموه ان (من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في علم الطبيعة) من النباتات المتخالفة الانواع والحيوانات المتباينة الحقائق (البالغة) تلك الافعال العجيبة (من الاتقان) والاحكام (أقصى الغاية وكان) ذلك التأمل (راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها) من الذكاء والميل الى الصواب (لم يعم بصيرته التقليد) من أهل الاهواء (ولم يكن أسيرا في مطمورة الوهم) أي في سجنه بان لايغلب وهمه على عقله (علم) ذلك المتأمل (بالضرورة انها) أي تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية (لايمكن ان تستند الى قوى بسيطة) أومركبة (عديمة الشعور) بمايفرض صادرا عنها (سيما مايحدث) في الحيوانات (من الصور) والاشكال والتحطيطات المقدارية والاوضاع المتلائمة (في الرحم ومايفاض) فيه (من الصور) النوعية (والقوي) التابعة لها (على تلك المادة المتشابهة الاجزاء) على الرأى الاصوب (وما يراعى فيها) أى في تلك الامور الحادثة والمفاضة (من) حكم و (مصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها) العقول و (الافهام قد بلغ المدون منها) أى من تلك الحكم والمصالح (مما علم) في الكتب التي دون فيها منافع أعضاء الحيوانات وأشكالها ومقاديرها وأوضاعها (خمسة آلاف ومالايعلم) منها (أكثر) مما علم كمالايخفى على ذي حدس كامل (وعلم) ذلك المتأمل أيضاً (علما ضروريا لايشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجه) من الوجوه (انها) أى تلك الافعال المذكورة (لاتصدر الا عن عالم) كامل علمه (خبير) ببواطن الاشياء ومايخفى منها (حكيم) يتقن أفعاله مطابقة للمنافع التي يتصور ترتبها عليها (قدير) على كل ماتعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط (كما نطق به الكتاب) الكريم (في عدة مواضع في معرض الاستدلال) على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى هو الذى يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل ايراده في معرضه على انه علم

(قوله ولم يعم) بكسر الميم من التعمية و بصيرته مفعوله والتقليد فاعله وقوله من أهل الاهواء حاله من الضمير المستتر فى قوله لم يعم فيكون الحال ههنا قيدا للمنفى دون والمطمورة الحفرة فلذا فسرها بالسجن وقوله علم خبران والتحطيطات يروى بالحاء المهملة والطاءين المهملتين من حط الرحل أى نزل فتحطيط الشئ جعله فى منزلته ومرتبته من جهة مقداره و وضعه وشكله وقد يروى بالظاءين فمعنى تحظيظ الشئ أن يعطى حظوظها من المقدار والوضع والشكل وقوله على الرأى الأصوب يعنى أن المختار فى المنى كونه متشابه الاجزاء لا كونه متخالف الأجزاء وعلى هذا فاسناد أطواره الى الفاعل المختار العليم الحكيم يكون أظهر

ضروري يستدل به على غيره هذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (على ان في الاعتراف بالفاعل المختار) واسناد الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد أخري فائدة جليلة هي ان فيه (لمندوحة عن كثير من) أمثال (هذه التمحلات التي يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب) منك المبدأ واليك المآب ﴿تنبيهان﴾ آخران على أمرين متفرعين على ثبوت القوي وتعددها (الاول قالوا وهذه) القوي (الاربع) الخادمة للاربع الاولي (تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة) لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف وهي لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصلان الا بحركة مكانية ففعل الهاضمة حركتان كيفية وابنية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامساك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع عن الحركة الا أنه لا يحصل الا بتحريك الليف المورب الى هيئة الاشتمال فلا بد فيه أيضاً من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة مميتة مخدرة فلا ينفع بالذات شيئاً من القوى بل هي محتاجة في أفعالها وحركاتها الى الحرارة التي تعاونها فما كانت الحركة فيها أكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة أشد (ثم الجاذبة) لانها تحتاج الى حركات في الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما في المغناطيس واما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء في الزراقات

(قوله تخدمها الكيفيات الأربع) هذه الكيفيات الأربع تخدم تلك القوى الأربع سواء كانت هي حاصلة في محال تلك القوى وهي الكيفيات الغريزية أو حاصلة في الأغذية أو في الهواء لكن لو كانت هي في غاية الافراط تكون مضرة كما في برودة الأفيون وحرارة الصيف في بعض المواضع الغائرة وقوله حركتان الخ كيفية راسخة وهي استحالة الغذاء في الكيف على ما أشير اليها آنفا وقوله الليف المورب هو من باب التفعيل يقال ورب العرق أي فسد والمراد ههنا هو الليف المرخى المرسل وقوله الممتنة من امتنه أي جعله متينا صلبا وقوله مخدرة بالخاء المعجمة أي مؤدية للكسلان والفتور وفي بعض النسخ بالحاء المهملة يقال حدر جلد الرجل أي ورم بكسر الراء واحدرته انا الحارة مغلظة للاغذية ومخلخلة لها وقوله في الزراقات وقدم تفسير الزراقات في آخر مباحث المكان في مرصد الكم من موقف الاعراض لانه حاجتها الى التحريك أمس هذا وجه الترتيب الذي أشار اليه ههنا بكلمة ثم يعني ان الحاجة الى اليبوسة انما هو لأجل التسكين وظاهر ان التسكين في فاعلية الماسكة يكون مقصودا بالذات وفي فاعلية الجاذبة يكون مقصودا لأجل التمكن من التحريك من بعض مساكن الأغذية الى مسكن آخر لها فتكون حاجة الماسكة الى اليبوسة أكثر من حاجة الجاذبة الى التحريك كانت أمس من

واما بالحرارة كما في السراج وان كان هذا الاخير راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة مقارنة حرارة كان الجذب أقوى (ثم الدافعة) لان فعلها تحريك محض (ثم الماسكة) لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف لكن لما كانت مدة تسكين الماسكة للغذاء أكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها أقل (وأشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة) لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك جداً (ثم الجاذبة) لان حاجتها الى التحريك أمس من حاجتها الى تسكين أجزاء آلتها وتقبيضها باليبوسة لتتمكن من التحريك (ثم الدافعة) وذلك لان فعلها أيضاً التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكن للروح وآلتها من الاعتماد الذي لابد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح أو الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسر الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة أقوى كانت حاجتها الى اليبوسة أشد (والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة) المعينة اياه في التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وتخدم كذلك الدافعة بأنها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع وأيضاً تغلظها وكلما كانت الريح أغلظ كانت أعون وأيضاً تجمع الليف العاصر وتكثفه فتكون أقوى في الدفع فظهر مما ذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تخدم ماسوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط * التنبيه (الثاني قد تتضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة) أيضاً (لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد تفعل) المعدة (تارة للاعداد) وتهيئة الغذاء لسائر الاعضاء (وتارة للاغتذاء وكذا كثير من الاعضاء) كالكبد وسائر ادوات الغذاء وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة احدهما التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره الى

حاجتها الى تسكين الأغذية (**قوله** وحيث كانت الحركة في الجاذبة أقوى) هذا إشارة الى وجه الترتيب بين الجاذبة والدافعة كما دل عليه بكلمة ثم وحاصله ان حاجة كل منهما الى اليبوسة انما هو لأجل التسكين الممكن للتحريك فما كان تحريكه أقوى كان حاجته الى اليبوسة أكثر وقوله وتخدم أي تخدم البرودة وقوله كذلك أي بالعرض وقوله تغلظها من التغليظ أي تغلظ البرودة الريح المعينة وهذا من الأعانة (**قوله** احدهما) أي احدى الجملتين وهما وان لم تكونا مذكورتين صريحا لكنهما كانتا مفهومتين من وقوع قوله مضاعفة حالا مقيدة لما قبلها فلكل واحدة من الجملتين أجزاء أربعة كما ذكره

مايصلح ان يكون دما والتي تدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الي جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد لان التغيير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة بأجزائها الاربعة في جميع أعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فيوجد معها أيضاً الاولى بأجزائها الاربعة ثم قال قال الامام الرازى ان كان هذا حقا وجب ان يحكم به في الفم واللسان والمرئ والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع أعضاء الغذاء

﴿ القسم الثاني في النفس الحيوانية وتسمي قواها ﴾

التي لا توجد في النبات (نفسانية وهي اما مدركة واما محركة) لان امتياز الحيوان عن مشاركاته في القوى الطبيعية بهاتين القوتين (والمدركة اما ظاهرة واما باطنة) فهذه أنواع ثلاثة (النوع الاول القوي المدركة الظاهرة) قدم المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها (وهي المشاعر) أي الحواس (الخمس الاول البصر وللحكماء فيه) أي في الابصار (قولان) بل أقوال ثلاثة مشهورة الا ان الثالث قريب من الثاني فذكره المصنف في قرنه وعدهما قولا واحدا ﴿ الاول ﴾ وهو مذهب أرسطو) وأتباعه من الطبيعيين (انه انما يحصل) الابصار (بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف) الذى لا لون له فلا يستر ماوراءه (الى الرطوبة الجليدية) التي في العين (وانطباعها في جزء منها) أي من تلك الجليدية (وذلك الجزء) الذى تنطبع فيه الصورة (زاوية) رأس (مخروط) متوهم لا وجود له أصلا (قاعدته سطح المرئى) ورأسه عند الباصرة (ولذلك) أي ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع (يرى القريب اعظم) من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر بل مع اتحاد المرئى فى حالتي القرب والبعد وذلك (لان الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي (كلما قرب) من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية (كان

(قوله في القوى الطبيعية) وهى القوى التى كانت للنفس النباتية على مامر فى صدر القسم الأول وقد عرفت أن سائر الحيوانات مشاركة للنباتات فى القوى الطبيعية وقوله قريب من الثانى على ماسيجئ فى هذه الورقة ان شاالله تعالى وقوله فذكره المصنف فى أقرنه أى شده فى حبل واحد

أقصر ساقا فأوتر) عند تلك النقطة (زاوية أعظم وكلما بعد)عنها (كان أطول ساقا فأوتر) عنـدها (زاوية أصغر)كما تشهد به الفطرة السليمة (والنفس انما تدرك الصغر والكبر) في المرئى (باعتبار تلك الزواية) فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيهاصغيراً فترتسم صورة المرئى فيه فيري صغيراً واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيراً فترتسم صورته فيه فيري كبيراً ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه وأما اذا جعـل موضـع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب أن يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة أوغير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الأبصار ليس حاصـلا بمجرد القاعـدة بل لرأس المخروط فيـه مدخل أيضاً فجاز أن يتفاوت حال المرئى صغرا وكبرا بتفاوت رأسـه دقة وغلظا ألاترى ان الابصار ان كان بالانطباع كمازعموه كان الظاهر أن لا يتفاوت حال المرئي في الصـغر والكبر بالقرب والبعـد لكن لما كان الانطباع على ماصوروه من توهم المخروط جاز أن يظهر التفاوت فيـه بحسبهما (و) يدل على صحة القول الاول ان (من نظر الى الشمس) بتحديق وامعان (نظراً طويلاثم اعرض عنها) وغمض عينيه (فانها تبقى صورتها في العين مدة ما) حتى كأنه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جداً ساعة طويلة نظراً بتدقيق فان عينيه يتكيفان بتلك الخضرة حـتى اذا نظر الى لون آخر لايبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة أو غمض عينيه فانه يجده كأنه ناظر اليها فلولا ان الأبصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك (و) ممايدل على صحته أيضاً أن يقال (له) أى للبصر في ادراكه (اسوة بسائر الحواس) الظاهرة (اذليس ادراكها) لمدركاتها (بان يخرج منها شئ ويتصل) ذلك الشئ (بالمحسوس بل) ادراكها اياها انما هو لان المحسوس يأتيها) فوجب أن لايكون الاحساس بالبصر لخروج شيء منه الى المبصر بل لان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع (ويمكن أن يقال على) الدليل (الاول لعله) أى لعل ماذكرتموه من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد (لسبب آخر) لا لانطباعه في جزء أكبر أو أصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه (و) ان يقال (على الثاني ان الصورة) أى

(قوله لما الابصار ليس حاصلا الخ) لانه الابصار فى صورة خروج الشعاع الخ وقوله فيه اى فى الابصار قوله فيـه بحسبهما اى فى حال المرئى بحسب القرب والبعد بناء على خروج الشعاع المتوهم وقوله أسوة اى مساواة

صورة الشمس أو الروضة (انما تبقى فى الخيال) دون الجليدية الا ترى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض والابصار في هذه الحالة قطعا (و) ان يقال (على الثالث انه تمثيل) وقياس للبصر على الحواس الاخر (بلا جامع) معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدركها دون باقى الحواس الظاهرة (احتج النفاة)للانطباع(بوجوه والعمدة) في الاحتجاج عليه (ماذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا مايساويه) في المقدار (فوجب) علي تقدير كون الابصار نفس الانطباع أومشروطاً به (أن لا يبصر) من الاشياء (الاقدر نقطة الناظر منها) وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان العين (لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل) الكبير (بعينه) فى الصغير (والحاصل) مما ذكرنا في الجواب (ان هذا) الذي أورده جالينوس (انما يرد على من يرى) ويعتقد (ان المبصر نفس الشبح) المنطبع فى الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه (وأما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار) وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي (فلا يرد عليه ذلك) الذي أورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ماهو عليه (وهذا) الاخير (هو الحق) على القول بالانطباع وفي الملخص ان المتأخرين لم يفهموا كلامه فحكوه على مالا ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار وأخري قالوا انها الابصار والمبصر معا وأما الموجود الخارجى فغير مرئى أصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطعن الطاعنين فهم كالرواة السوء للشاعر الجيد ﴿ القول الثاني ﴾ انه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة) مخروط متحقق (رأسه يلى العين وقاعدته تلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط) وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة الأول ان ذلك المخروط مصمت الثانى انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي أجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين أطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التى فى غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعى دقيق كأنه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه

(قوله كأنه خط واحد مستقيم الخ) واطلاق المخروط عليه انما يكون باعتبار مايتخيل مخروطا

حركة سريعة جداً في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بأن الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه ألا يرى انه اذا قرب الوجه منها تخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بأن المرآة ليس لها غور بذالك المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير ذلك آلة في الابصار ولما كان هذا أيضاً مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر (ويبطله) أي المذهب الثاني (انه اذا كان) هناك (ريح) عاصفة (أو اضطراب في الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات) الخارجة من العين (وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لا جرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة) وأشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله وأيضاً فتعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة) أي يستحيل ان يقوي ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل أيضاً

من حركته السريعة جدا وقدله على مذهبهم وهو القول بخروج الشعاع على الوجوه الثلاثة المذكورة وقوله والا كانت الخ فيه منع وقوله ألا يرى أنه اذا قرب وفيه بحث أيضا (قوله الذى بينها وقوله الذى فيها) الضمير فى بينها وقوله فيها راجع الى العين وقوله كان فى حكم المذهب الثانى لايخفى عليك ان المذهب الثانى مبنى على أن يكون لشعاع المخروطى جوهرا جسمانيا واستحالته ظاهرة كما ذكره بقوله وأيضا فيعلم الخ وان المذهب الثالث مبنى على أن يكون الشعاع المخروطى عرضا ولا استحالة عقلية معا فى أن يحدث من المبدإ الفياض ذلك الشعاع فى الهواء أو فى الأفلاك بواسطة استعدادات وشرائط موجبة لذلك كتقليب الحدقة وسلامة العينين مثلا ولا يلزم من حدوثه أو زواله تبدل سائر كيفيات الهواء والافلاك بل هى اعنى تلك الكيفيات باقية على حالها كما كانت هى عليه قبل ذلك فتأمل (قوله وجب أن يتشوش) هذا ممنوع والقياس على الصوت كما ذكره فى ابطال المذهب الثانى قياس مع الفارق فان الصوت كيفية قائمة بالهواء والشعاع المذكور جوهر قائم بذاته وقوله و يستحيل أيضا الخ اشارة الى ابطال المذهب الثالث وقد عرفت آنفا ما يدفع هذا الاعتراض عن المذهب الثالث وقوله بل نقول ذلك العضو الخ انما يرد أيضا على المذهب الثانى و يمكن دفعه عن المذهب الثالث كما ذكرنا وقس على هذا ما قاله الامام ههنا وقوله ولا احالة الشعاع المصدر مضاف الى الفاعل ومفعوله هو قوله ما بينهما

ان يقوى نور عينـه على احالة ما بينهما الى كيفيته (بل نقول ذلك العصفور أو الانسان أو الفيل ان كان كله نوراً لما امتد ولا أحال) الى كيفيته (من الهـواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا في العقل فلاجلى عنده) واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذى في العين ما بينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه فى الابصار مطلقاً قال الامام الرازي فى المباحث المشرقية حاصل الكلام في هذا المقام أن نقول انا نعلم علماً ضرورياً بأن العين على صغرها لا يمكن ان تحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل في هذا الذي ذكرناه وانى لاتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافيـة فمتى كانت الحساة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج من عينه جسم أو ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع أو الانطباع صحـة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض ﴿ تنبيه ﴾ سواء قلنا الابصار بالانطباع أو بخروج الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف) المتوسط فيما بين الرائى والمرئى كالهواء مستقيما وينفذ في الشفاف الذى شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا) هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعيـة التى على سطح المخروط كما مرت اليه اشارة في صدر الكتاب تنفذ الى المرئى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بأن يكون ما يلى الرائى هواء وما يلى المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها في الصورة الأولي فلذلك يرى المرئى أعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فترى أصغر وأما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة

(قوله مستقيما) وكذا قوله منعطفا حال من الضمير المستتر فى ينفذ وهـذا الضمير المستتر راجع الى الابصار المذكور نظرا الى اعتبار معنى الشعاع فيه محققا أو موهوما على ما اشار اليـه الشارح وقوله هناك أى فى صورة التفاوت المذكور منها أى من زاوية رأس المخروط حال كونها فى الصورة الأولى أى فى صورة تشابه الغلظ والرقة

فى الشفاف على الاستقامة أو الانعطاف الا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت أيضا المرئي الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم أو خلافها انما يكون (بزاوية أصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد أخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع) وقد بينه بعض من عاصره المصنف من محقق صناعة المناظر انه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع وليكن لتصوير انعكاس الحدقة وح كسطح الماء وح ب هو المرئي من سطحه و ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة ف ا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئى و ه ب الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ح زاوية الشعاع على سطح المرئى من جانب ح وزاوية ه ب كزاوية الانعكاس عليه وهى مساوية للزاوية الاولى ولما تساويا وجب أن يتساوي أيضاً زاويتا ا ب ك ه ب ج وأما زاوية ا ب ه فهى الواقعة بين خطى الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنتفى هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئى فينطبق عليه الخط المنعكس وأما تصوير الانعطاف فهو أن تفرض ه الحدقة و ا ب المرئى فاذا كان

(قوله فقد اخطأ) فان زاوية الانعطاف كانت مساوية لزاوية الرؤية فاذا فرضنا أن يكون الشعاع النافذ بما على سطح المرئى مثلا لزم أن يرى ذلك المرئى أضعاف أضعاف مقداره فى صورة الانعطاف الى جهة السهم ولزم أن لا يرى ذلك المرئى أصلا فى صورة الانعطاف الى خلاف جهة السهم وذلك لان زاوية الرؤية على الفرض المذكور آنفا تكون هى الزاوية القائمة ثم أنه لو فرضنا وقوع زاوية الانعطاف فلا بد أن تحدث فى كل من جانبي السهم المخروط زاوية انعطاف فعلى تقدير مساواة زاوية الانعطاف لزاوية الرؤية يلزم ان تحدث فى جانبي السهم زاويتان هما القائمتان وظاهر ان ما بين ضلعى زاوية الانعطاف يكون مرئيا فى صورة الانعطاف الى جهة السهم ويكون غير مرئى فى صورة الانعطاف الى خلاف جهة السهم وظاهر ايضا ان القائمتين لو كانتا مجتمعين فى سطح الماء الذى تحته العنبة فرضا لم تبق هنالك زاوية اصلا فيلزم ان يرى المرئى فى الماء بقدر عرض الماء بالغا ما بلغ فى الصورة الاولى فيكون ذلك المرئى مرئيا اضعاف اضعاف مقداره مرارا كثيرا هذا خلف وان لا يرى ذلك المرئى اصلا فى صورة الثانية اذ المفروض ان زاد فى الانعطاف قد كانتا قائمتين وانه لم يكن ما بين ضلعى كل من الزاويتين المذكورتين مرئيا أصلا فى الصورة الثانية فتأمل والله الموفق (قوله انه ينعكس الخ) عطف على قوله فانه ينفذ الخ وقوله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية وهى زاوية الانعكاس فانهما مساوية لزاوية الرؤية التى هى زاوية الشعاع كما بينه (قوله وجب ان يتساوى أيضا زاويتا ب د * و * ه ب ج وذلك لان زاوية (ا ب ه) قدر مشترك بين زاوية (ا ب د) وزاوية (ه ب ج) فلما كانت الزاويتان المذكورتان متساويتين بدون اعتبار القدر المشترك يلزم أن تكونا متساويتين أيضا مع اعتبار انضمام القدر المشترك الى كل واحدة منهما

الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون مايلي المبصر أغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح كا (ولهذا) الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع (لوازم) كثيرة (من رؤية الشجر على الشط منتكسا و) رؤية (العنبة في الماء كالاجاصة ونحوهما لسنا الآن بصدد بيانها فانه خروج عن الصناعة) الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة أكبر من زاوية الاحمرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الأول وأما رؤية الشجر منتكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ولنشر اليه ههنا اشارة خفية وهي أن نفرض خط ا ب عرض النهر وخط ح ب الشجر القائم على شطه و ه الحدقة ونفرض على ا ب نقطتي كو وعلى ح ب نقطتي ح ط فاذا خرج من ه خط شعاعي الى و وآخر الى ك وجب أن ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا فتكون الزاوية الشعاعية أعني زاوية ه و ا كالزاوية الانعكاسية أعني زاوية ط و ب وأن ينعكس الآخر الى نقطة ح فيتساوى أيضاً شعاعية ه و ا وانعكاسية ح ك ب حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر كأوتار الآلة الحدباء المسماة بجنك على مامر في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى رأس الشجر أطول من المنعكس الى ماتحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى أسفله فتراه منتكسا رأسه أبعد من سطح الماء غائر فيه جدا ولا يجوز أن ينعكس الخط من كا الى ط ومن و الى ح والا كانت شعاعية ه و ا كانعكاسية ط و ب وهذه الانعكاسية أصغر من زاوية ح و ب الخارجة عن مثلث ر ك و فشعاعية ه و ا أصغر أيضا من هذه الخارجة

(قوله وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية (ج د ب) الخارجة عن مثلث (زدو) وذلك لانه لو لم تكن هذه الانعكاسية اصغر من زاوية (ج دب) لم يوجد المثلث المذكور لأنه حينئذ لم يوجد اضلاع ذلك المثلث اذ لم يكن خط (وح) ضلعا له بل يقع نقطة ح بين نقطتي (ط ب) فيكون الانعكاس صحيحا والمقدر خلافه وقوله للعلة المذكورة أي لمثل العلة المذكورة يعني أن زاوية (ه د ا) يكون ح أكبر من زاوية (ه وا) لانها خارجة عن مثلث (ه ود) فلو لم تكن أكبر منها لم تكن خط (دو) ضلعا من اضلاع هذا المثلث كما لا يخفى على من له تخيل صحيح

ثم نقول زاوية هـ كا أكبر للعلة المذكورة من زاوية هـ و المساوية لزاوية ح ب و فتكون أكبر منها أيضاً فيلزم ان يكون كل من زاويتى هـ كا خ و ب أ كبر من الاخري هذا خلف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة ك كمثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتى ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء واحد كما لا يخفى ﴿ المشعر الثاني السمع ﴾ أى القوة السامعة (وانما يحصل) الادراك السمعي كما سلف (بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في مؤخره التى فيها هواء محتقن كالطبل) فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها (فاذا انحرفت تلك العصبة أو بطل حسها بطل السمع ﴿ المشعر الثالث الشم ﴾ وهو قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدى وزعم بعضهم ان الرائحة تتأدي اليه) أى الى هذا المشعر (بتحلل اجزاء من الجسم ذى الرائحة وتبخره ومخالطته المتوسط) من الهواء بين القوة الشامة وذلك الجسم (وزعم آخرون ان الهواء) المتوسط (يتكيف بتلك الكيفيه) الاقرب فالاقرب الى أن يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها (من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذي الرائحة) وأيد ذلك بأن ذا الرائحة كلما كان أبعد كانت الرائحة المدركة أضعف لأن كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاوره ولا شك ان كيفية المتأثر أضعف من كيفية المؤثر (وهذا هو الحق لأن المسك) القليل (يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه) مما كان (ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك) وأنت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه الاول ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معاً وتارة بدلا عن الآخر كما ذكره بعض المحققين (احتج الأولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروائح) وتثيرها وكذلك كل من الدلك والتبخير يذكيها وينشرها (والبرد يكثفها) ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل (قلنا) لا نسلم ما ذكرتم (بل) الحرارة واخواتها (تمدها) أى تمد الشامة والاهوية المتوسطة بينها وبين ذي الرائحة (لقبول الرائحة) ادراكا واتصافا وذلك اما (لتأثيرها في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة (أو) تأثيرها (في الآلة) واعدادها للشم (الثانى النفاحة

(قوله وأيد ذلك بأن ذا الرائحة) وهذا غير ظاهر فان مثل ذكر يوجد فى صورة تحلل أجزاء ذى الرائحة وتبخره ومخالطته للاقرب فالأقرب من الهواء كما لا يخفى

تذبل من كثرة الشم) فلولا انه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك (قلنا) ليس ذبولها من كثرته (بل من وصول النفس اليها وكثرة اللمس) فانهما يحللانها (وأما مجرد) انتشار (الرائحة) منها (فلا) يحللها (والا لم يتفاوت) مع الانتشار (الشم وعدمه) وهو باطل قطعا ﴿ المشعر الرابع الذوق ﴾ وهو قوة منبثة) أي منتشرة من بثه اذا نشره (في العصب المفروش على جرم اللسان وانما تدرك) هذه القوة الطعوم (بواسطة الرطوبة) المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة (العذبة) أى الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (المخالطة للمذوق) فيحتمل ان يكون توسطها بأن ينتشر فيها اجزاء من ذي الطعم ثم يغوص في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة حينئذ في تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بملامسة المحسوس من غير واسطة وان يكون توسطها بأن تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة (فاذا كانت الرطوبة) اللعابية (عديمة الطعم) كما هو حالها في ذاتها (أدت الطعوم) من الاجسام الى الذائقة (بصحة) فتدركها كما هى (وان خالطها طعم) اما بان تتكيف به أو يخالطها أجزاء من حامله (لم تؤدها بصحة) بل مخلوطة بذلك الطعم (كما للمرضى) الذين تغير لعابهم على أحد الوجهين (ولذلك كان المرور) الذي غلبت عليه المرة الصفراء (يجد الماء) النفه (والسكر) الحلو (مرا ومن ثمه) أي ومن أجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها (قال بعضهم الطعوم لاوجود لها في ذى الطعم) أي فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا (وانما توجد) الطعوم (في القوة الذائقة) والآلة الحاملة لها (وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس) والذي يعطيه الحس ويشهد به وجودها في العضو الذى فيه القوة اللامسة (عند مماسة النار وأما وجودها في النار فوهم مستفاد من انها) أي النار (لاتعمل) ولا تؤثر في غيرها (الا بالتشبيه) أى احداث شبيه هو موجود فيها (و) على

(قوله ولو كان ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك) قيل هذا ممنوع لم لايجوز أن يحصل فى ذلك المسك أجزاء من خارج وتكون تلك الاجزاء منضمة الى المسك بدلا لما يتحلل منه ومتكيفة بكيفية المسك (قوله يدكها) الدك الدق والكسر وقوله ادراكا واتصافا نشر على ترتيب اللف المذكور أعنى قوله بعد الشامة والأهوية المتوسطة (قوله بالملعبة) هذا من اللعاب لا من اللعب وقوله ثم يغوص فى اللسان يقال غاص فى الماء أى نزل فى قعره والضمير البارز فى خالطها والمستتر فى تتكيف راجع الى الرطوبة اللعابية وقوله والآلة الحاملة لها أى المحل الحامل لها وقوله فانه متفرغ أى منصب يقال فرغ الماء أى انصب وقوله شديدا خبر كان

هذا (لولم تكن النار حارة) في نفسها (لما سخنت) غيرها (وهو) أي هذا الوهم (يضمحل ويتلاشي (بالتأمل في تسخين الحركة) للمتحرك (مع عدم حرارتها) في نفسها (والجواب انه انكار للمحسوسات) التي علم وجودها في محالها بلا شبهة (وسفسطة) ظاهرة البطلان (لاتستحق الجواب) باظهار الخلل في مقدماتها لان متصادمتها للضرورة كافية في ذلك ﴿ المشعر الخامس ﴾ اللمس وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط لا كثر البدن سيما الجلد) فان العصب يخالطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق أو مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحيات (ومن الاعضاء ماليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة) الالهية (أن لايكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها)وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فأنه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس فى شئ من هذه الاعضاء بل فى أغشيتها ليدرك بها مايعرض لها من الآفات (وكذلك العظم) ليس فيه قوة لامسة (لأنه أساس البدن) وعموده (وعليه اثقاله) فلو كان له حس لتاذى بالحمل وقد يقال ان له حسا الا أن في حسه كلا لا ولذلك كان احساسه بالألم اذا أحس شديداً جداً ﴿ تنبيهان ﴾ الاول منهم من قال ان القوة اللامسة أربع (متغايرة بالذوات (الحاكمة بين الحار والبارد و) الحاكمة (بين الرطب واليابس و) الحاكمة (بين الصلب واللين و) الحاكمة (بين الأملس والخشن ومنهم من أثبت) قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة) الحاملة للقوة (واحدة) مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة (كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة و) قوة (لامسة) واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه أيضا اذ ليستا متماثلتين (وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوى متعددة اما أربع أو خمس لادراك تلك الملموسات (وليت شعرى لم لايجعلون الذائقة

(قوله ولايبعد كون الآلة الخ) هذا جواب سؤال مقدر يدل عليه السياق أعنى قوله فلا يلزم من سريان اللامسة الخ
(قوله وكله بناء على أن الواحد لايصدر عنه الا الواحد) فعلى هذا يلزم أن يكون ادراك الحرارة مستندا الى قوله لامسة وادراك البرودة مستندا الى قوة أخرى لامسة أيضا وأن يكون الحاكم بالتضاد بينهما هو العقل دون القوتين المذكورتين فان كل واحد منهما منفردة لاتقوى على ادراك الكيفيتين المتضادتين معا فان كان ادراك كل واحدة منهما يتغاير بالنوع ادراك الأخرى واما كون التضاد بينهما نوعا واحدا فلا يقتضى أن يكون ادراكهما نوعا ولو جعل ادراكهما نوعا واحدا فليجعل سائر الادراكات اللمسية نوعا واحدا

أيضا قوى (متعددة لتعدد المذوقات) كما يجعلون اللامسة متعـددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازى لهـم أن يجيبوا عن هـذا بانا انما أوجبنا أن يكون الحاكم على نوع واحـد من التضاد قوة واحدة على حدة ليتم الشعور بهما والتميز بينهما ولاشك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في بواقى الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها الانواع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه (الثاني)من التنبيهين (قوة الذوق) في ادراكها (مشروطة باللمس) اذ لا يتصور ادراك ذوقي بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله (ولاشـك انها غـيرها اذ لايكفى فيها) أى في ادراك الذائقة (اللمس) وحده (بل يحتاج) معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على مامر فلا بد من التغاير وكيف لاوالذوق (يضاده) أى اللمس باعتبار الغاية (لان الذوق) انما (خلق للشعور بما يلائم) من المطعومات التى تستبقى بها الحياة (ليجتلب واللمس خلق للشعور بما لا يلائم ليجتنب) وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ماينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهى اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجباً دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة البدن قال الحـكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لأن الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت ما فى الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان ﴿ وههنا أبحاث ﴾ أي بحثان (نختم بها هـذا النوع) أى الاول من الانواع الثلاثة (أحدها ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف) في ادراكاتها (وتفاوتها) في ذلك انما هو (بحسب القوة الممانعة وضعفها) فكل ما كان أقوى

(**قوله** مغاير اللنوع الذى الخ) هذا غيرمسلم هناك هوالمغايرة الصنفية دون المغايرة النوعية وقوله وكذا الحال فى البواقى الخ هناك أيضاممنوع وكذاقوله ليس بينهما الانوع واحدمن التضاد بين الحلاوة والمرارة مثـلا يغاير بالنوع التضاد بين الحموضة والقبض ولوسلم ذلك ولانسـلم انه يكفى فى ادراك المضادين قوة واحـدة حتى يكفى فى ادراك التضاد بينهما قوة واحـدة وقـد أشار الى هذا المنوع بقوله لظهور ضعف (**قوله** وكل ما كان أقوى ممانعة لمدركه كان أقوى احساسابه) و يعلم هذا باعتبار زيادة اللذة والألم أو نقصانهما بسبب تعلق تلك الحواس بمتعلقاتها كما أشار اليه الشارح بقوله فلذا كانت ملائماته ألذ ومنافراته أشد ايلاما وقوله فلو وجب الخ اشارة الى

ممانعة لمدركه كان أقوى احساساً به (وذلك) أي التفاوت في الممانعة قوة وضعفاً انما هو (لغلظ الآلة ورقتها) فما هو أغلظ آلة كان أشد ممانعة (و) على هذا (أضعفها) في الاحساس (البصر اذ آلتها النور وهو ألطف) من آلات سائر الحواس (ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الأرضية) فلذلك كانت ملائماته ألذ ومنافراته أشد ايلاماً (ثانيها ههنا محسوسات مشتركة) أي يشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوى أخرى (كالمقادير والاعداد والاوضاع) والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة) على حدة كما ذهب اليه جمع (لوجب اثبات قوى أخرى) لادراك هذه الامور لانها أنواع متخالفة (وقد يجاب عنها بأنها محسوسة بالعرض لا بالذات) أي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة أخرى كما أشرنا اليه انما ذاك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله (وانها انما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها) وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حر أو برد وصلابة أو لين والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعما كثيراً والعدد بأن يجد طعوماً مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذى انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانياً ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفاً وأما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه أحياناً من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من أجسام عظيمة (وقد يستعان فيه) أي في ادراك بعضها (بالعقل) كما فى ادراك الحركة والسكون لأن الجسم المتحرك لا بد ان تختلف نسبته الى أجسام أخرى كأن يصير قريبا من جسم كان بعيداً عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة (و) يري (الشط متحركا) مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بأن اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل أسنده الى الشط

المعارضة وقوله وقد يجاب الخ اشارة الى منع الملازمة المذكورة وقوله ولذلك أى ولاجل كونها محسوسة بالعرض أو وللاستعانة المذكورة

فتوهمه متحركا وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم أشار الى معنى آخر المحسوس بالعرض بقوله (وقد يقال المحسوس بالعرض ما لا يحس به أصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كأبصارنا أباعمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محسوسا أصلا) لا إصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا خرج الجواب عما ذكره في المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال ألست قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح أولا وبالذات وقائم بالجسم ثانياً وبالعرض ولا شبهة فى انه ليس معنى ذلك أن للبياض قيامين أحدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح أولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشئ مثلا مرئيا بالذات وبالعرض فاذا قلنا اللون مرئى بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية أخرى متعلقة بالضوء فيكون كلا منها مرئيين بالذات لكن رؤية أحدهما مشروطة برؤية الآخر واذا قلنا المقدار مرئى بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون أولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في سائر الأمور التي سماها مشتركة بين الحواس فهى محسوسة تبعا قطعا وأما كون الشخص أبا عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح الفرق بين معني المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول أولى كما أشار اليه المصنف بايراد كلمة قد في المعنى الآخر

﴿ النوع الثانى القوة المدركة الباطنة ﴾

أى القوى التى يكمل بها الادراك الباطني سواء كانت مدركة أومعينة فى الادراك (وهى

(قوله سواء كانت مدركة) أى كما هو عند البعض وقوله أومعينة أى كما هو عند البعض الآخر وقوله كالجواس يقال جسست الاخبار وتجسستها أى تصفحت عنها ومن الجاسوس وحكى عن الخليل الجواس

أيضا خمس الأولى الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس) الظاهرة التي هي الجواسيس لها (فتطالعها النفس من ثمة فتدركها) ولما كانت هذه القوي آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها (ويثبتها) أي يدل على ثبوت الحس المشترك (ثلاثة أوجه * الاول لولا ان فينا قوة) واحدة (مدركة المحسوسات كلها) بحيث ترتسم فيها باسرها (لما امكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا ولا سلبا مثل (ان نحكم بأن هذا المدوس هو هذا الملون) أو ليس هذا الملون (فان القاضي) الحاكم بالنسبة (لا بد ان يحضره الخصمان) أي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع أحد طرفيها وليس شيء من القوي الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة (فان قيل الحاكم هو العقل) فلا حاجة الى قوة أخرى (قلنا سنبين ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية) فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيما بينها (ولقائل أن يقول فما قولك في ان حكمنا بان زيدا انسان ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي أعني العقل) اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات وحينئذ فقد جاز أن يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل (والا) أي وان لم يكن مدركهما واحدا (بطل أصل الدليل) وهو ان الحاكم لا بد أن يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما أشرتم اليه أولا لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتي يتصور حضورها عنده أجيب بان الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة * الوجه (الثاني القطرة النازلة نراها خطا) مستقيما (والشعلة التي تدار بسرعة) شديدة (نراها كالدائرة وليستا) أي القطرة والشعلة (في الخارج) عن القوى المدركة (خطا ودائرة فهو) أي كونهما كذلك

(قوله كالحواس الظاهرة) ان قيل كون ارتسام صور المحسوسات كافيا في الحضور عند العقل انما يكون اذا كانت المادة حاضرة عند تلك الحواس الظاهرة وقد فرض ههنا كون المادة غائبة عن تلك الحواس فحينئذ لا يتصور أن يكون ذلك الارتسام كافيا في الحضور عند العقل فوجب أن يكون هناك قوة أخرى ترتسم فيها تلك الصور عند كون المادة غائبة قلنا ذلك ممنوع أيضا اذ لا يرى الناقصة من نظر الى الشمس نظرا في زمان ممتدا والى روضة مخضرة ساعة طويلة كما مر في صدر النوع الأول فان تلك القصة تدل على أن في الحواس الظاهرة نوعا آخر للارتسام بحيث لا يقتضي حضور الماهية وانه يجوز أن يرتسم في الحواس الظاهرة صور لا منه قبل المحسوس أصلا كما ارتسم في الحس المشترك على ما زعمتم ولا بد لنفي ذلك من دليل

انما يكون (في الحس المشترك وليس فى الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو) حتي اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فقط (فهو لارتسامهما) على الوجه المذكور (في قوة أخري) سوى الباصرة (وليست) تلك القوة (هي النفس) الناطقة لاستحالة اتصافها بماله مقدار (فهي قوة جسمانيـة) باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات(ولقائل أن يقول يجوز أن يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة) وماذكرتموه من ان الباصرة لا تدرك الشيء الاحيث هو ممنوع اذلا دليل عليه سوى الاستقراء الذى لايفيد اليقين فنقول لم لايجوز أن ينطبع في الباصرة صورة الجسم فى حيز وقبل أن تمحى هذه الصورة عنها تنطبع فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة أوالاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا يسلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها الاعلى الوجه الذى صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل اذاكان حلول الصور فيها كحلول الاعراض فى محالها وهو مما ينازع فيه لان الاعراض متمانعة دون الصور * الوجه (الثالث مايراه النائم والمبرسم والكاهن موجود) فان كل واحد منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك أصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلابد أن يكون لتلك الصور والاصوات وجود اذا لعدم المحض يستحيل أن يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ماتشاهد الامور الموجودة (وليس) وجودها (في الخارج والا رآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو) أي ذلك المدرك (جسماني) لاعقلي (لما مر) من ان الجزئيات لا تدركها الاقوى جسمانية وليس حسا ظاهراً لتعطله في النوم ولان الرائى ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حساً باطناً (ولقائل أن يقول لعل المدرك لها النفس كما مر) من انها تدرك الكلى والجزئى أيضاً وامتناع ارتسام الصور التى لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا (واحتج الخصم) النافى للحس المشترك (بوجهين * الأول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق) كما يرى في النوم (في جزء من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير) انما الممتنع أن يرتسم عين الكبير فى الصغير (كما مر * الثانى كما نعلم

(قوله وأيضا) اشارة الى أنه يجوز أن يكون ذلك لارتسامه فى النفس المجردة وقوله لان الاعراض متمانعة دون الصور فان حصول السواد فى محل ينافى حصول البياض فى ذلك المحل مع انه لايتصور التنافى بين صورتيهما اصلا

انا لا نشم) الروائح (ولا نذوق) الطعوم (ولا نسمع) الاصوات (ولا نبصر) الالوان (بالايدي والارجل) كذلك (نعلم انا لا نذوق ولا نلمس) ولا نعقل شيئا مما ذكرناه (بالدماغ ومنكره مكابر) لانكار ما يجده كل عاقل من نفسه (قلنا عدم توسط الدماغ فيه) أي في الادراك الحسي (ممنوع) وما ذكرتموه لا يدل عليه (وأما انه) أي الدماغ (ليس آلة جرمية) أي ليس جرمه آلة للاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم (فنعم) اذ لا نزاع لنا فيه ﴿ الثانية ﴾ من القوى المدركة الباطنة) الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك) اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو (كالخزانة له وبه يعرف من يري في زمان (ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة) وحفظها لصور المحسوسات الغائبة (لامتنع معرفته) أي لامتنع أن يعرف من شيء انه الذي رؤي فيما سبق من الزمان (واختل النظام) اذ يحتاج الانسان حينئذ في كل ما يحس به أن يتعرف حاله في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو ويختل أمر المعاش والمعاد (وأثبت) وجود الخيال (بوجوه ثلاثة * الاول قوة القبول غير قوة الحفظ) فمدرك الصور القابل لها أعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال (قلنا) ما تمسكتم به (هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد)وقد مر بطلانه (وان سلم) ذلك (فالحفظ مشروط بالقبول) بديهة فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ (فكيف تقول القابل غير الحافظ) البتة حتي يثبت ان مدرك المحسوسات يجب ان يكون مغايراً لما يحفظها (الثاني الحس المشترك حاكم) على المحسوسات كما سلف (دونها) أي دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم (قلنا) يجوز ان يكون هناك قوة واحدة (قد تحكم تارة ولا تحكم أخري) فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات (الثالث الصور) المحسوسة (اذا كانت) مرتسمة (في الحس المشترك فهي مشاهدة) كما في المحسوسات الحاضرة عندنا (بخلاف ما اذا كانت) مرتسمة (في الخيال) فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات (قلنا قد يعود) ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها (الى ملاحظة النفس وعدمها) بأن تكون الصور مرتسمة في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها ﴿ الثالثة ﴾ من تلك القوى هي (القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة

(كالعداوة) الجزئية (التى تدركها الشاة من الذئب) فتهرب منه (والمحبة) الجزئية (التى تدركها السخلة من أمها) فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا (وهي التى تحكم بأن هذا الاصفر) هو (هذا الحلو) ويتجه عليه ان النسبة التي بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان ومدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتي يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك ﴿الرابعة﴾ منها (القوة الحافظة وهي الحافظة للمعانى التى تدركها) القوة (الوهمية كالخزانة لها) ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغني) في اثباتها (بما ذكرناه ثم) الخامسة القوة (المتخيلة وهي) القوة (التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني) الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها (بالتركيب) تارة (والتفصيل) أخرى (مثل انسان ذى رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس) وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة أخري (وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض أوفصله عنه (سميت مفكرة) كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها أجيب بان القوي الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوي فلها تصرف فى مدركاتها واستعمال ماهو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف أحكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما ﴿ولنختم هذا النوع﴾ الثانى (بابحاث الأول عرف وجود هذه القوى) الخمس الباطنة (بتعدد الافعال) الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعانى الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما (لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت مافيه) من الفساد (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة والآلات متعددة أوالشرائط) فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه في مواضع أخرى (الثانى محل الحس المشترك والخيال) هو (البطن الأول من الدماغ) المنقسم الى بطون ثلاثة أعظمها الأول ثم الثالث وأما الثانى فهو كمنفذ فيما بينهما منفرد على شكل الدودة (فالحس المشترك في مقدمه) أى مقدم البطن الأول (لتصادفه المحسوسات) بالحواس الظاهرة (أولا والخيال في مؤخره) لانه

خزائنها التى تحفظها (ومحل الوهمية والحافظة) هو (البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره) على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الأول (ومحل المتخيلة) هو (الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه) المحسوسات التى في أحد جانبيها (و) من (هذه)المعانى الجزئية التى في الجانب الآخر (فتتصرف) بالتركيب والتفصيل (فيما فيهما) أى في البطنين الأول والاخير من الصور والمعانى والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة فى مقدم الدودة والوهمية فى مؤخرها والحافظة فى مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوي اذلا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال (وانما عرف محالها) المذكورة (بالآفة فانه اذا تطارق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها) أى دون فعل غيرها من أفعال سائر القوي (ولولا اختصاص كل) من هذه القوي (بمحله لما كان) الامر (كذلك ﴿ خاتمة ﴾ لابحاث النوع الثاني وهى البحث الثالث أكثر الكلام) الذي نقلناه عنهم (في) اثبات (هذه القوي) وتعددها (بعد) بنائه على (نفي القادر المختار) الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبني (على ان النفس) الناطقة (ليست مدركة للجزئيات كما أشرنا اليه) في أثناء الكلام المنقول (فلنتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع أصناف الادراكات) هو (النفس لوجوه * الأول ماذكرناه من الحكم بالكلى على الجزئى) في مثل قولنازيد انسان (وبكل جزئى على انه غير الآخر) أى والحكم بسلب أحد الجزئين عن الآخر كما فى قولك زيد ليس بعمرو وفلا بد من قوة تدرك الكليات وجميع أنواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعانى الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز أن تكون هذه القوي جسمانية اتفاقا فهى القوة العاقلة (الثانى وجدانى) بلا شبهة (اني واجد اسمع وأبصر وأجوع وأشبع) وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس (الثالث ان النفس مدبرة للبدن) المعين (فهو) أى النفس بتأويل الانسان (فاعل للجزئيات) من الافعال التدبيرية (ولابد له فيه) أي في كونه فاعلا للافعال الجزئية (من ادراك الجزئيات) الصادرة عنه (اذ الرأي الكلى نسبته الى الكل) من آحاد ذلك الكلى (واحد

(قوله مزرد) بالزاى المعجمة والراء المهملة وهو ههنا من باب التفعيل يقال زرده أى خنقه وهذا بالخاء المعجمة وبالنون والقاف وقوله لتصادقه بالفاء من المصادفة وقوله اذلا حارس هناك أى لا حافظ هناك

فلا يصلح) الرأي الكلي (لكونه مصدرا للبعض دون البعض) فالنفس مدركة للجزئيات وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخص وتدبير الشيء للشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي (وللخصم القائل بان النفس لاتدرك الجزئيات (وجوه * الاول نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر و) ادراك (الاصوات للسمع وعلى هذا) ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة (وانكار ذلك مكابرة) مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه (الثاني آفة كل عضو) هو محل لقوة (توجب آفة فعله) الذي نسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة وأما في الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من أن الآفة متى حدثت في مقدم البطن الأول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في سائر القوي الباطنة (الثالث اذا أدركنا الكرة) الشخصية مثلا (فلا بد له) أي لادراكنا اياها (ان ترتسم في المدرك) منا (صورتها) المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لهما (ومن المحال ارتسام ماله وضع وحيز فيما لا وضع ولاحيز له) أعني النفس المجردة بل لابد أن يكون ارتسامه في قوة جسمانية (الرابع اذا تصورنا مربعا) مشخصا على مقدار مخصوص (مجنحا بمربعين) مشخصين على وضع معين (هكذا) (فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع كل من الآخر على معني أين هو من صاحبه) واحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر عن يساره (فلو كان محله) أي محل ارتسام هذا المتصور هو (النفس لزم كونه) أي كون هذا المحل الذى هو النفس (منقسما انقساما في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة) فلا تقبل الانقسام المقدارى (والجواب) عن وجوه الخصم (ان شيئا من ذلك) الذى ذكره (لاينفي كون الحواس آلات والنفس هي المدركة) فترتسم الجزئيات في تلك الآلات وتدركها النفس لملاحظتها في آلاتها فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلات دون المدرك ويصح اسناد الادراك الى تلك الآلات وان لم تكن مدركة حقيقة (وهذا القدر) الذي لاينفيه شبه الخصم (كاف) للمستدل (في اثبات القوى المذكورة اذ) يعلم بالضرورة انه (لولا اختصاص كل عضو) من تلك الاعضاء (بقوة) مخصوصة (لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر)

وبذلك يثبت وجود القوى) وتعددها وهو المطلوب (النوع الثالث القوى الفاعلة) هي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معني ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك أو الاعانة على قياس مامر في المدركة وفائدة العدول ظاهرة (وتنقسم الي) قوة (باعثة) على الحركة (و) قوة (محركة) مباشرة للتحريك (أما الباعثة) وتسمى شوقية ونزوعية (فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية وأما المحركة فهي التى تمدد الاعصاب) بتشنيج العضلات (فتقرب الاعضاء الي مباديها كما في قبض اليد) مثلا (وترخيها) أى ترخي الأعصاب بارخاء العضلات (فتبعد الاعضاء عن مباديها كما في البسط) أي بسط اليد (وهذه القوة) المنبثة في العضلات (هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد) هو (التصور وبينهما الشوق والارادة) فهذه مباد أربعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان (فان النفس تتصور الحركة) أولا (فتشتاق اليها) ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها (فتريدها) ثالثا (ارادة قصد) اليها (وايجاد) لها (فتحصل) الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فتردد وتشتاق وأما الذى يثق بقدرته فلا شوق له

﴿ القسم الثالث ﴾

من الاقسام الثلاثة التى في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التى لها نفس (في النفس الانسانية) أى في بيان قواها ولذلك قال (وقواها) يعني المخصوصة بها (تسمي القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية) والعقل النظري (وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأى والمشورة) في الامور الجزئية مما ينبغي أن تفعل أو تترك (تسمي القوة العملية) والعقل العملى فهاتان قوتان

(قوله وفائدة العدول ظاهرة) ولعل فائدة العدول هى التنبيه على أن تلك القوى كما سميت محركة سميت أيضا فاعلة والأولى من ذلك أن يقال الفاعلية كما تتناول أيضا نفس الأخذ والبطش والقبض والبسط مثلا يترتب على المحركية والمحركية لا تتناول نفس الأخذ والبطش ونحوهما فتكون الفاعلية أشمل من المحركة وقوله نزوعة يقال نزع الى أهله أى اشتاق وقوله بتشنيج العضلات الشنج بفتح الشين المعجمة وسكون النون هو تقبض فى الجلد وشنجه تشنيجا كذا فى الصحاح (قوله القسم الثالث من الأقسام الثلاثة الخ) لا يذهب عليك أن المصنف قد ذكر فى المرصد الأول من هذا الموقف فى الجوهر فصلين وذكر فى الفصل الثانى منهما أقساما خمسة وذكر فى القسم الرابع منهما فصولا ثلاثة وذكر فى الفصل الثالث منهما أقساما ثلاثة أيضا فالقسم الثالث الذى ذكره ههنا هو الثالث من هذه الاقسام الثلاثة والقسم الخامس الذى يذكره عقيب هذا هو الخامس من تلك الاقسام الخمسة وقوله اختص بها الباء ههنا داخلة على المقصور دون المقصور عليه وقوله لا تروى التروى على وزن الترقى بمعنى التفكر

متغايرتان اما بالذات أو بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت أوكاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات أو شرورا جميلة أوقبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية كأن يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ماهو كذا فهو جميل ينبغى أن يفعل أوقبيح ينبغي أن يترك فتكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما رأي في أمر جزئي مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروى في كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضي والحاضر لا تروي فيهما أيضاً للايجاد أوالاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأي الجزئي تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن (ويحدث فيها) أي في النفس الانسانية (من القوة) العملية الشوقية (هيئات انفعالية) تتبعها أحوال بدنية (هى الضحك) التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية لاسباب (والخجل والحياء واخواتها) من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس تتأثر من قواها كما انه يؤثر فيها

﴿القسم الخامس﴾

من الاقسام الخمسة التي ينطوى عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الأول من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث (في المركبات التى لامزاج لها اعلم ان حر الشمس) وغيرها (يصعد) الى الجو (اجزاء اماهوائية ومائية) مختلطتين (وهو البخار) وصعوده ثقيل (واما نارية وأرضية وهو الدخان) وصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان كمانعروف في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار وقلما يصعد البخار والدخان ساذجا بل يتصاعدان في الاغلب ممتزجين (ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية اما البخار فان) قل و (اشتد الحر) في الهواء (حلل) الأجزاء (المائية) وقلبها الى الهوائية (وبقى الهواء الصرف والا) أي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة مايحلله (فان وصل) ذلك البخار بصعوده (الى) الطبقة (الزمهريرية) التي

(قوله من فصول المقصد الاول) هكذا وجدنا في النسخ والصواب أي يقال من فصول المرصد الأولى أى من فصل المرصد الأول فتأمل

هي الهواء البارد كما عرفت (عقده ببرده) وتكاثف (فصار سحابا وتقاطرت الأجزاء المائية اما بلا جمود) اذا لم يكن البرد شديدا (وهو المطر واما مع جمود) اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع) والتقاطر وصيرورته حبات كبارا (فهو الثلج وان كان) الجمود (بعده فهو البرد وانما يستدير) ويصير كالكرة (بالحركة) السريعة الخارقة للهواء بمصادمته فتنمحي الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة (وان لم يصل) البخار بالتصاعد (الى الزمهريرية) فاما أن يكون كثيرا أو قليلا فالكثيرة قد تنعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من أسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتي كأنه مكبة موضوعة علي وهدة فكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحتها من أهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد (فهو) أي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد سحابا ماطرا (الضباب) المجاور لوجه الارض (و) أما (قليله) أى قليل البخار الذى لم يصل الى تلك الطبقة فانه (قد يتكاثف ببرد الليل فينزل) نزولا ثقيلا فى أجزاء صغار لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شيء يعتد به (اما بلا جمود) بعد النزول (وهو الطل أو معه وهو الصقيع) ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازى أن تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء (وأما الدخان فربما يخالط السحاب) بان ترفع أبخرة وأدخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فينحبس ذلك الدخان في جوف السحاب (فيخرقه اما في صعوده بالطبع) لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده (أو عند هبوطه للتكاثف) أى لتكاثفه (بالبرد) الشديد الواصل اليه (فيحدث من خرقه له) أى خرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعداً أو هابطاً (ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل) الدخان (بقوة التسخين) وذلك لانه شيء لطيف وفيه مائية وأرضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة المازجة عملا

(قوله كأنه مكبة) أى كأن ذلك البخار عمامة مكبة أو داية مكبة وهو متراكم على وجهه وقوله وعلى وهدة الوهدة المكان المطمئن وقوله وكان هو أى ابن سينا وقوله يمطرون على صيغة المبنى للمفعول (قوله والحلحلة المارجة) الأول بالحاءين المهملتين والثانى بالراء المهملة والجيم يقال حلحلت أى أزعجتهم وقلعتهم عن موضعهم يقال مرج الدين والأمر اختلط اضطرب وفى بعض النسخ والخلخلة المازجة على أن يكون الأول بالخائين

قرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بأدني سبب مشتعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي (الحاصل من الحركة) الشديدة (والمصاكة) العنيفة واذا اشتعل (فلطيفه ينطفئ سريعاً وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ الى أن يصل الى الارض وهو الصاعقة) واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا والا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد أخبرنا أهل التواتر بأن الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير أبي عبد الله بن خفيف قدس سره فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جداً فيحرق كل شئ أصابه وكثيراً ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى ان صبيا كان في صحراء فأصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها (وانه أعني الدخان قد يصل الى كرة النار) وذلك لانه اجزاء أرضية يابسة جداً فيحفظ الحرارة التي يصعدها بخلاف البخار (فيحترق) الدخان حينئذ (كالشمعة التي تطفأ ويحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان) الواصل الى الشمعة الفوقانية (وتتصل) النار التى وقعت في ذلك الدخان (بالشمعة السفلانية فتشتعل) بهذه النار (فما كان منه) أي من الدخان (لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك) المشتعل (كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا) لا في الغاية (تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال) بل ثبت فيه الاحتراق (ودام متصلا لا ينطفئ) أياما وشهورا ويكون على صورة ذؤابة أو ذنب أو رمح أو حيوان له قرون كما أشار اليه بقوله (وهو الذؤابات والأذناب والنيازك وذوات القرون وما كان) من البخار (غليظا) أي كثيفا جداً (تعلق به النار تعلقا ما) لا تعلقا تاما (فيحدث في الجو علامات سود أو حمر) على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كانت أغلظ ظهر السواد (وقد تقف الذؤابات ونحوها بجنب كوكب فيديرها الفلك معه مشايعة اياه فترى كأن لذلك الكواكب ذؤابة أو ذنبا أو قرنا) واحداً (أو أكثر) من واحد (وهذه الاقسام) التى ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار (اذا اتصلت بالارض أحرقت ما

المعجمتين والثانى بالزاى المعجمة وقوله المندمجة الاندماج ضد التخلخل وقوله ولا يحرقها أى لا يحرق هو الصرة الا أن تكون تلك الصرة محترقة بالذوب وقوله على صورة ذؤابة بضم وفتح الهمزة على وزن ذبابة وهى أعنى الذؤابة انه من الشعر والجمع ذوائب وقوله والنيازك أى الرماح

عليها وتسمي الحريق) وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخانى لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير أن ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيري كأن تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض أحرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفئ اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهب الى فتيلته (وأيضا) نقول (فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية) فيثقل (فيرجع بطبعها) الى الارض (أو) لا ينكسر وحينئذ (يصعد ويصادم) كرة النار لا (الفلك) على ما وقع في النسخ لان نفوذه في النار البسيطة العالية على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر (فيرجع) ويرتد بمصادمته كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرد بمصا دائرة سهام على جهات شتى (وعلى التقديرين فيتموج الهواء) ويضطرب (وهو الريح) قيل قد وقع في كلام ارسطو ان الريح يحد بأنه متحرك وهو هواء لا بأنه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس (ولذلك) الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح (كان أكثر مبادي الرياح فوقانية كما تشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق) في الاغلب (فقد يحدث) أيضا (بأن يتخلخل الهواء فيندفع) عن مكانه بواسطة عظم مقداره (فيدافع ما يجاوره فيطاوعه) ويدافع ذلك المجاور أيضا مجاوره فيتموج الهواء (وتضعف) تلك (المدافعة) شيئا فشيئا (الى غاية ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع) تلك الرياح (الاجزاء الارضية فتنضغط) الأجزاء الارضية (بينها مرتفعة كأنها تلتوي على نفسها وهي الزوابع) جمع زوبعة وهي الريح

(قوله اذا ارتفع بخار لدخ دهني) أي في دخ دهني ويجوز أن اللام في قوله لدخ للتعدية أي اذا رفع البخار دخانا دهنيا الخ والدخ بضم الدال وتشديد الخاء لغة في الدخان كذا في الصحاح وقوله دائرة صفة عصا ولا شك ان العصا اذا تحرك على محور نفسها حركة سريعة مستديرة كانت بحيث ترد السهام على جهات متفرقة

(قوله جمع زوبعة) هي بفتح الزاي المعجمة والباء الموحدة والعين المهملة على وزن السحرجة مثلا والاعصار ريح يثير الغبار ويرتفع الى السماء كأنه عمود وقوله نكباء على وزن صحراء والنكباء أيضا أربع من الرياح بحيث يهب كل واحد ما بين موضعي جنوب اثنين من تلك الأربعة المذكورة أولا ولكل واحد من هذه الأربعة أيضا اسم مخصوص على حدة كما ذكر في الصحاح وقوله والتخطيط بحسب المقدار والوضع بين أجزاء المرئي وقوله متراصة بتشديد الصاد المهملة يقال تراص القوم في الصف أي تلاصقوا

المستديرة على نفسها (والاعصار) المسمي في الفارسية بكرد باد هذا وقد قيل بين الريح والمطر تمانع وتعاون أما التمانع فلان الريح في الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل حينئذ ولا تتمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس وأما التعاون فلان المطر يبل الارض فيميدها لان يصعد منها دخان اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح تجمع السحاب وتهرب برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف وأما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة فى عدد الا انهم جعلوا أصولها أربعة هي نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمى الرياح التى تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب وتسمى التى تهب مما بينها نكباء (وأيضا) نقول (فقد يحدث في الجو أجزاء) رطبة (رشية صقيلة كدائرة تحيط) تلك الاجزاء (بغيم رقيق) لطيف (لا يحجب ماوراءه) عن الابصار (فينعكس منها) أى من تلك الأجزاء الواقعة على ذلك الوضع (ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى) في تلك الاجزاء (ضوءه دون شكله فان الصقيل) الذي ينعكس منه شعاع البصر (اذا صغر جداً) بحيث لا ينقسم في الحس (أدى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة) وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة (فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف وتسمي الهالة) وانما لا يرى الجزء الذى يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع تخفى حجم السحاب الذى لا يستره فلا يري فيه خيال القمر كيف والشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه بخلاف اجزائه التي لا تقابله فانها تؤدي خيال ضوئه كما عرفت قبل وأكثر ما تتولد الهالة عند عدم الريح فان تمزقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الأجزاء المائية قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح تأتي من تلك الجهة واذا اتفق أن توجد سحابتان على الصفة المذكورة أحدهما تحت الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون التحتانية أعظم لانها أقرب الينا وزعم بعضهم انه رأي سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه رأي حول الشمس هالة تامة في ألوان قوس قزح ورآى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تتفرج هالة الشمس اذ كثف السحاب واظلم وحكى أيضاً أنه رأي حول

القمر هالة قوسيه اللون لان السحاب كان غليظا فتقوس في اجزاء الضوء وعرض مايعرض للقوس (وقد يحدث مثل ذلك) الذى ذكرناه من الاجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة (في خلاف جهة الشمس وهو قوس قزح) وتفصيله أنه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل أو سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة (وتختلف ألوانها) أى ألوان قوس قزح (بحسب) اختلاف (أجزاء السحاب) في ألوانها (و) بحسب ألوان (ماوراءها) من الجبال (و) ألوان (ماينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا من له في علم المناظر كعب عال) وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي برد الله مضجعه (يدعى بطلان ذلك) الذى ذكرناه من أسباب الهالة وقوس قزح (لكنه) أى ماذكرناه فيها (رأى الجمهور قدذكرناه متابعة لهم)وفى المباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب في حدوث أمثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها وحينئذ لاتكون من قبيل الخيالات وهوأن يري صورة شئ مع صورة شئ آخر مظهر له كالمرآة فيظن أن الصورة الأولى حاصلة في الشئ الثاني ولايكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام الرازى وهذا الذي ذكره لا ينافى ما ذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان الى أسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية أخرى لكن هذا الوجه يؤيده أن اصحاب التجارب شهدوا بأن أمثال هذه الحوادث في الجو تدل علي حدوث حوادث فى الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال (وأيضاً) نقول (فالبخار المحتقن في الارض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد) الذى في باطن الارض (ماء ويشقها) فيخرج منها (ومنه العيون) السيالة (اذا كان البخار كثيراً فحصل المدد بعد المدد كان الفائض يحدث الثانى ضرورة امتناع الخلاء) فان البخار

(قوله وهى قوس قزح) يقال قزح الكلب بوله و رشه وقوس قزح التى فى السماء غير منصرفة كذا فى الصحاح وقوله وهوأن يرى الخ أى ما يكون من قبيل الخيالات هوأن يرى وقوله وهذا الذى ذكره ذلك البعض وقوله لكن هذا الوجه الذى ذكره ذلك البعض

الذى انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو أيضاً ماء ويفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزأ آخر قال الامام الرازى ومياه العيون الراكدة تحدث من أبخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها ان يطرد تاليها سابقها وهذا الكلام ينافي ما ذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء ويقتضى ان يعلل السيلان بكثرة الابخره المقتضية للاندفاع الي فوق والركود بقلتها فتأمل قال ومياه القني والآبار متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا أزيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادني حركة فان لم يحصل هناك مسيل فهو البئر وان حصل فهو القناة ونسبة القني الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان النزح من الآبار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيها لان ثقل الماء الظاهر يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا نزح قويت تلك الابخرة واندفعت الي خارج وقد اختلفوا في ان هذه المياه متولدة من أجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت أو من الهواء البخارى الذي ينقلب ماء وهذا الثانى وان كان ممكنا الا ان الأول أولى لان مياه العيون والقنوات والآبار تزيد بزيادة الثلوج والامطار (وأيضا) نقول (فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران ويزيدان الخروج منها) بقوة (ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركتيهما ومنه تكون الزلازل) واذا كانا قليلين أو كان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل في الاراضى الرخوة واذا كثرت الآبار والقنى في أرض صلبة قلت زلزلتها (وقد يخرج البخار والدخان) المتزجان امتزاجا مقربا الى الدهنية وقد صارا نارا لشدة الحركة) المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وربما قويت المادة على شق الارض فتحدث أصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان في موضع الانشقاق وهدات فيسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات قليلا ما تتزلزل الارض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدته (وأيضاً) نقول (فيحدث في الارض قوة كبريتية وفى الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت باجزاء

(قوله أن يطرد تاليها) الطرد الابعاد يقال طرده عن موضع كذا أى أبعده عنه وقوله والركود بقلتها أى بعلل الركود بقلتها وقوله ومياه القنى هذا جمع قناة بضم القاف فيها ومعناه معلوم فى الشرح وقوله وهدات بفتح الواو وسكون الهاء أى أرض مطمئنة غايرة كما مر

الهواء الرطب فيفيد مزاجا فيصيردهنا) أى في طبيعة الدهن (وربما يشتمل بأنوار الكواكب وبغيرها) فيري بالليل في ذلك الموضع شعل مضيئة غير محترقة احتراقا يمتد به وذلك للطفها (ملخص) بعبارة جامعة وافية (ما ذكرناه) في الفصل الثانى أو فى المرصد الاول (كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادرالمختار) كما سبقت اليه الاشارة فى اسناده الكلام مرة بعد أخرى (فأحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعدادها) في موادها يقتضى اختلاف الصور الحالة فيها (و) أحالوا (اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وأمزجتها) المتخالفة (و) أحالوا (كل ذلك) في الاجسام العنصرية وأسندوه بالآخرة (الى حركات الافلاك وأوضاعها وأما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات) أي متوافقة الحقيقة (لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لافي ذواتها بل بما يحصل فيهامن الاعراض بفعل القادرالمختار) فالاجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالامور الخارجية عن ذواتها (هذا ما قد أجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض) الملتئمة منها الاجسام (والاعراض) التي تركب منها الجسم (مختلفة بالحقيقة) قطعاً (فتكون الاجسام) أيضاً (كذلك) أى مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا محيص لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافرادمن جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون منافياً لما قد أجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها

(قوله من جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم) الجار والمجرور متعلق بقوله لامحيص وقدعرفت أن لهم محيصا من جعل الاعراض فحينئذ حقيقة الجسم بأن يجعل الاعراض شروطا لامتيازه لأجزاء داخلة فى حقيقته وقوله وهو مبنى الخ أى جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم مبنى الخ فان قيل ههنادور فان كون الاجسام متخالفة الحقائق مبنى على جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم فلو كان جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم مبنيا على أن يكون الاجسام متخالفة الحقائق كما زعمتم يلزم الدور قلنا المراد بجعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم هو الحكم بكون الاعراض داخلة فى حقيقته لا كونها داخلة فى حقيقته فى نفس الامر حتى يلزم الدور فانه لما كانت الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة مع أن الجواهر الفردة متجانسة عندهم لزمهم أن يحكموا بأن الاعراض داخلة فى حقائقها وقوله فيكون منافيا لما أجمعوا عليه الخ و يمكن تأويل كلامهم بأنهم لما رأوا أن الجواهر الفردة هي الركن الاعظم للجسم وان الاعراض تابعة لها جعلوا الجواهر الفردة حقائق الأجسام مسامحة منهم فى ذلك

﴿ المرصد الثاني في عوارض الاجسام ﴾

وأحوالها (وفيه مقاصد) ثمانية ﴿ المقصد الاول ﴾ في ان الاجسام محدثة) وضبط الكلام في هذا المقام أن يقال (انها اما أن تكون محدثة بذواتها وصفاتها أو قديمة بذواتها وصفاتها أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتها أو بالعكس فهذه أربعة أقسام) مقيسة الى نفس الامر (ثم اما أن نقول بواحد منها أولا نقول) بل نتردد ونتوقف (فهذه خمسة احتمالات * الأول انها محدثة بذاتها) الجوهرية (وصفاتها) العرضية (وهو الحق وبه قال المليون) كلهم (من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس * الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخرى الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات أما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها) الجسمية والنوعية (واعراضها) المعينة من المقادير والاشكال وغيرها (الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة) قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها وأما مطلق الحركة والوضع فقديم أيضاً لان مذهبهم ان الافلاك متحركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون أصلا (وأما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها) وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التى هى طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وأبدا (وبصورها النوعية بجنسها) وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد أن يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمرا الوجود بتعاقب أنواعه (ثم الصور المشخصة فيهما) أى فى الصورة الجسمية والنوعية (والاعراض المختصة) المعينة (محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية) العنصرية كأن يكون مثلا نوع الانسان حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب

(قوله نعم الصور المشخصة فيهما) هذا من تتمة قوله انهم قالوا الخ ولا يذهب عليك ان الصورة المشخصة لا يتصور أن يكون قديمة بنوعها أو بجنسها والا لكانت محتاجة الى صورة أخرى مشخصة أو منوعة وهلم جرا فيلزم التسلسل وانما المتصور هو أن يكون قديمة بالعرض العام ولا عبرة بذلك (قوله فانه جسم الاو يمكن للقادر المختار الذى خلقه الخ) (قوله كأن يكون نوع الأنسان حادثا) مع ان نوع الأنسان كان قديما عندهم وان امتزاجه كانت مركبة من العناصر الأربعة فيلزم أن يكون نوعا النار فى ضمن تلك الأفراد قديما عندهم هذا ولعلهم أرادوا

افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية (الثالث) انها (قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات فمنهم من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم أي الاجسام هو) فقال ثاليس الملطى انه الماء الذي هو المبدع الأول ومنه أبدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكانه أخذ مذهبه من الكتب الالهية (في التوراة ان الله تعالى خلق جوهرة ونظر اليها نظر الهيبة فذابت) وصارت ماء (فحصل البخار) وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد (و) ارتفع منها دخان فحصل (من زبدها الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر) بعضها (بالتلطيف و) بعضها (بالتكثيف وقيل الخليط من كل شئ لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر محسوس ظن أنه قد حدث ولم يحدث انما تحدث الصورة التى أوجبها الاجتماع) وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر (ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقالت الثنوية) من المجوس (النور والظلمة) فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما (و) قال (الحرنانيون) منهم القائلون بالقدماء الخمسة (النفس والهيولى) وقد (عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها) الحسية والعقلية (عليها فحصل من اختلاطهما أنواع المكونات) وتعدية العشق بالباء لتضمين معني اللصوق أو الولوع والا فهو متعد بنفسه (وقيل هي الوحدة فانها تجزأت فصارت) الوحدات (نقطا) ذوات أوضاع (واجتمعت النقط) فصارت (خطا و) اجتمعت (الخطوط) فصارت (سطحا و) اجتمعت (السطوح) فصارت (جسما) وقد يقال ان أكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم (الرابع

بحدوثه حدوث كرة النار بحركات الافلاك بطريق الكون والفساد وان هذه الكرة مخالفة بالنوع للاجزاء النارية التى فى المركبات أو ردوا بقولهم و بصروها النوعية بجنسها ان المقطوع عندهم هو أن يكون الصور النوعية للعنصريات قديمة بجنسها الا ان يكون قديمة بأنواعها على مايشعر به قول (المص) ولا امتناع فى حدوثه الخ وكذا قول الشارح ولا امتناع أيضا عندهم (قوله وقال الحرنانيون الخ)هذا بفتح الحاء وسكون الراء المهملتين و بالنون وذكر فى الصحاح ان حرنان اسم بلد والنسبة حرنانى على غير قياس والقياس حرانى بتشديد الراء

انها حادثه بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به أحد لانه ضروري البطلان) فجمله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادئ الرأى (الخامس التوقف في الكل) أراد به ماعدا الاحتمال الرابع اذلايتصور من عاقل أن يتردد ويتوقف فيه بل لابد أن ينفيه ببديهته (وهو مذهب جالينوس) اذ يحكى عنه انه قال في مرضه الذي توفى فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ماعلمت ان العالم قديم أومحدث وان النفس الناطقة هى المزاج أوغيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين أراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذاعرفت هذا

﴿ فنقول لنا في حدوث الاجسام ﴾

بذواتها وصفاتها (مسالك) ستة المسلك (الأول وهو المشهور) المبسوط في اثبات هذا المطلوب (الاجسام لاتخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث) بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم مالايخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك ﴿ وأما المقدمة الأولى فلوجهين ﴾ الأول ان الاجسام لاتخلو عن الاعراض لمامر) اشارة الى ماعرف به ان الاجسام لاتخلو عن الا كوان والتأليف (ومايتبعهما من الاعراض والاظهر أن يقال لماسيجئ أي في المقصد السادس من هذا المرصد واذ لاتوجد) الاجسام (بدون التمايز) بينها لان كل موجود لابد أن يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة (وقد بينا ان التمايز) بين الاجسام انما هو (بالاعراض) بناء علي تماثل الجواهر الفردة التي تألفت الاجسام منها (ثم الاعراض حادثة لانها لاتبقى زمانين) وكل ماهو كذلك فهو حادث (وقد مر بيانهما) أى بيان ان التمايز بين الأجسام لايكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض لاتبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثانى لكان أولى

(قوله والاظهر أن يقول لماسيجئ الخ) وانما لم يقل كذلك أوقدمر فى المرصد الرابع من موقف الأعراض ان كل جوهر يقتضى لذاته أولصفة من صفاته الحصول فى الحيز البتة وانه أى الحصول فى الحيز موجود ضرورة وكذا أنواعه الأربعة أى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق موجودة قطعا هذا حاصل كلامهم هنالك وقد عرفت أيضا فى هذا الموقف ان الجسم لايخلو عن التأليف فقد ظهر انه قدمر بيان كون الأجسام لا تخلو عن الاعراض وظاهر ان الحوالة على السابق أولى من الحوالة على الآتى وقوله واذالا توجد الأجسام عطف على قوله لمامر (قوله ولو اقتصر على ذكر بيان الثانى الخ) أى ولو اقتصر على ذلك فقال مثلا وقدمر بيان الثانى لكان أولى من قوله وقد بيناوذلك لان قوله وقد بينا بمنزلة أن يقال وقدمر بيان الأول فلاحاجة الى أن يقال ثانيا وقوله وقد مر بيانها أى بيان الأول والثانى فانه حينئذ يكون بالنسبة الى الأول تكرارا اللهم الاأن يقصد التأكيد فلذا قال أولى ولم يقل صوابا

لقوله وقد بينا * (الثانى) من الوجهين أن يقال (الجسم لايخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) فالجسم لايخلو عن الحوادث (انما قلنا ان الجسم لايخلو عنهما لانه لايخلو عن الكون في حيز) بالضرورة (فان كان) كونه في ذلك الحيز (مسبوقا بالكون) أى بكون آخر (في ذلك الحيز فهو ساكن) لأن السكون هو الكون الثانى في المكان الأول (والا) أى وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه (فهو متحرك لايقال) دليلكم (منقوض بالجسم في أول) زمان (حدوثه) لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف حينئذ بكونثان لا في المكان الأول ولا في المكان الثاني (لانا نقول الكلام في الجسم الباقي) فيدعي انه لايخلو عن الحركة أو السكون لا في الجسم الحادث فلا نقض واذا أورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لايضر المعلل اذ مقصوده حدوث الجسم (وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه * الأول ماهية الحركة هي المسبوقة بالغير) أي ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لأنها الانتقال من حال الي حال أخرى بل نقول هي الكون الثانى في مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الأولى والكون الأول (وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة أزلية وذلك معني الحادث * الثاني الماهية لاتوجد الا في ضمن الجزئيات) لأن المطلق لايتصور وجوده منفردا عن التعينات بأسرها (ولا شك ان شيئا من جزئيات الحركة لايوجد في الازل) لان كل جزء منها منقسم الى أجزاء لا يمكن اجتماعها فلا توجد الا متعاقبة (فلا توجد ماهيتها) أيضا (فيه) أي في الازل فماهيتها حادثة كجزئياتها (الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم أزلي فتجتمع العدمات) أي عدمات جميع الحركات الجزئية (في الاول وحينئذ فلا توجد في الازل حركة) أصلا (والا جامعت) تلك الحركة (عدمها هذا خلف) واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتي ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معني كونها أزلية ان تلك العدمات لابداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء من أجزاء الازل الا ويتقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لابداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع

عدمها (وقد يذكر ههنا) لبيان حدوث الحركة (وجوه اخر ما آلها الى ماذكرنا وانما تختلف العبارة) دون المعنى (فتركناها) وذلك مثل ماقيل من انه ان لم يوجد شئ من الحركات في الازل كانت افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شئ منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازلى مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك أول الحركات فيلزم تناهيها ومآله اما الى الوجه الثاني وهو ان جزئيات الحركة مع اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية أزلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل جزئي منها يوجد في جزء من الازل على ماصورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التى لا نهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا ابطال كلامهم عن بيان امتناع تسلسل الحوادث في المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا أن نقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحادث أوخلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال (الرابع) من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب افرادها الي غير النهاية (طريقة لتطبيق وقد عرفتها) في مباحث ابطال التسلسل (وتقريرها ههنا) ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا (ان نفرض من حركة ما) كدورة معينة مثلا (الى ما لا بداية له جملة) واحدة (و) نفرض أيضا من (حركة قبلها بمقدار متناه) كعشر دورات مثلا (جملة أخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول) من احديهما (بالأول) من الاخري (والثاني بالثاني) وهكذا (لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة لزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره) فيكون الزائد مساويا للناقص (هذا خلف والا وجد في اجزاء الزائدة ما كان لا يوجد بازائه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهى بالمتناهي متناه) بلا شبهة (فتكون الزائدة أيضا متناهية) فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض) أعني عدم تناهيهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا (وقد عرفت الكلام عليه) أي على الاستدلال بالتطبيق (في ابطال التسلسل سؤالا وجوابا فلا نعيده) دفعا للاملال (الخامس) من تلك الوجوه (طريقة التضايف)

وقد عرفتها أيضا هناك (وتقريرها هنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزأ أخيراً فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة) التي لا تتناهى (مسبوق) أي موصوف بالمسبوقية (وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبوق بحسب الفرض) اذالمفروض لاتناهي السلسلة فكلي واحد من اجزائها الأخر موصوف بالمسبوقة والسابقية معا اذ لو وجد فيهاسابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير (فكلي سابق مسبوق من غير عكس كلي كالاخير المذكور فيكون عدد المسبوق)أى المسبوقية(أزيد من عدد السابق) أى السابقية(بواحد وانه محال لأنهما متضايفان) حقيقيان (يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وأن يكون بازاء كل واحد) من أحدهما (واحد) من الآخر وأما تساوي عدد المشهوريين فغير لازم كاب واحد له أبناء الا ان يعتبر التغاير الاعتبارى بحسب الوصف ولوكانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الاضافيان (وانما قلنا السكون حادث لانه لوكان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم) في مباحث الاين من ان وجود الكون ضرورى معلوم بمعاونة الحس وكذا أنواعه الاربعة لان حاصلها عائد الي الكون والمميزات أمور اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون آخر أوغير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه (وكل وجودى) أى موجود(قديم يمتنع زواله) ومن ثمة قيل القدم ينافي العدم (لأنه) أي القديم (ان كان واجبا) بذاته (فظاهر) امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب) بالذات(لما سيأتى) في اثبات الواجب تعالى (ولا يكون ذلك الواجب) الذى استند اليه الممكن القديم (مختاراً لما مر) من (ان القديم لا يستند الى المختار بل) يكون (موجبا فان لم يتوقف تأثيره) أي تأثير الوجب فى ذلك القديم (على شرط أصلا) بل كان ذاته كافيا في ايجاده (لزم من عدمه عدم الواجب) لانه يلزم ذاته من حيث هى هى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا (وان توقف تأثيره فيه على شرط (فلا يكون ذلك الشرط حادثا والالكان القديم المشروط به أولى بالحدوث بل) يكون ذلك الشرط أيضا (قديما ويعود الكلام فيه) وفى صدوره عن الواجب هل هو بشرط أو بغير شرط (ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلسل) فى

الأمور المترتبة الموجودة معا (فلو عدم) هـذا الصادر المنتهى اليه (عدم الواجب هـذا خلف) فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه أيضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب (وأما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل أما الاتفاق فلأن الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة) عندهم (وفي العنصريات وحركاتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليه الحركة واما الدليل فلأن الاجسام متساوية) في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت (فيصح على كل) من الاجسام (من الحيز ما صح على الآخر وما ذلك الا بخروجه عن حيزه أو نقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه) أي من البسيط (ما يصح على الآخر فيصح أن يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها ان يماسها الآخر وما هو الا بالحركة وبالجملة فنعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة للبسائط (لأن اجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل أوضاعها نظرا الى طبيعتها (وكذا للمركبات) لأن تبدل أوضاع البسائط التى فيها يستلزم تبدل أوضاعها (و) نعلم أيضا بالضرورة (انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار) الذي خلقه (أن يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانكاره مكابرة) لا يعتد بها (المسلك الثانى وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الأول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون) واحد (قديم واما أن يكون قبل كل كون كون) آخر لا الى نهاية والتالى باطل بقسميه (اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون) في حيز لكونه متحيزا بالذات (فان وجد له كون غير مسبوق بآخر) أى بكون آخر (لزم القسم الأول) لان ذلك الكون يجب أن يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما (والا) أى وان لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر (لزم القسم الثانى) لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فوجب أن يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية (اذ على ذلك التقدير) الذى نحن فيه (لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون) وأنت خبير بان القسم الثانى لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال ذلك الكون الذي ليس مسبوقا بمثله يجب أن يكون مستمرا أزلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الأول والا فلا بد أن يكون قبل كل كون

كون آخر اذ لو وجدله كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام (وأما بطلان التالى فاما القسم الاول) وهو قدم الكون (فبمثل مابينا به حدوث السكون وأما القسم الثانى) وهو تعاقب الاكوان الى مالانهاية له (فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما) من أدلة بطلان التسلسل (ولايخفي عليك ان في هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة) كانت في المسلك الاول (من بيان كون السكون وجوديا) اذقداختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوزحينئذ زواله لان اعدام الحوادث تزول بوجوداتها مع كونها أزلية (فان الكون) الذي ذكر في هذا المسلك (لاشك في انه وجودي) بلا خلاف (ومن بيان ان الجسم لايخلو عن الحركة والسكون فان لقائل أن يقول هوفي الازل لامتحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير) فلا يصح اتصافه بشئ منهما فى الازل (ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية في الحركة بالفرض اذلا أجزاء لها الا بالوهم وفي الخارج هو أي الحركة (كون واحد مستمر) بين المبدإ والمنتهى لما مر من ان الحركة تطلق على الامر الممتد ولاوجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذي لا انقسام له في مأخذ الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لاالمعنى الاول فتأمل ﴿المسلك الثالث للامام الرازي﴾ ذكره فى المحصل ونسبه الآمدي الى بعض المتأخرين من الاشاعرة (وهو أيضاً مأخوذ من المسلك الأول والمؤنات) التي كانت فيه باقية ههنا (بحالها) سوى قليل منها كما لايخفي (وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا أوساكنا والتالى باطل بقسميه وأنت بمعرفة بيانه بعد ماقررناه في المسلكين السابقين خبير) فلا نشتغل به حذفا للمؤنة * (المسلك الرابع له أيضاً كل جسم ممكن لانه مركب) اما من الجواهر الفردة أو الهيولى والصورة (وكثير) أي وتشاركه فى ماهيته أمور متعددة (وسيأتي) في الالهيات (ان الواجب) الوجود (واحد) لاشريك له في حقيقته (وغير مركب) فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا (وكل ممكن هو موجد فله موجد ولا يتصور) الايجاد (الا عن عدم وهو مبني على ماذكرنافي مباحث القدم من انه لايجوز) الامام الرازي (استناد القديم الى السبب الموجب) كما لم يجوزوا استناده الى المختار (و) قد (نبهناك على مأخذه فتذكره * المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتى فى الصفات) أى في صفاته تعالى (فتكون) الاجسام (حادثة لما بينا ان القديم لا يستند الى

المختار وهذان الوجهان) أي الرابع والخامس (يثبتان حدوث العالم) كله (من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام) وصفاتها (ويحتاج في تعميمها الى نفي المجردات) ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول لبقاء المؤنات وأما السادس فهو في حكم الاولين بلا اشتباه ﴿ المسلك السادس ﴾ الجسم يقوم به الحادث وهو ضروري لما نشاهده من) حدوث (الحركات) القائمة به (وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها (ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في (الالهيات) من ان القديم لا يكون محلا للحوادث (احتج الخصم) على القدم (بشبه) أربع (الاولى) وهي مستخرجة من العلة المادية أن يقال (المادة قديمة والا احتاجت الى مادة أخري) لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة (وتسلسل) أي لزم التسلسل في المواد (وانها) أي المادة (لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية أيضا (لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون أجزائه بأسرها قديمة (والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة و) ان سلمنا ذلك (لا نسلم كون المادة قديمة فانه) أي كونها قديمة (يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد المقرب الي وجود الحوادث كما سلف (وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله) باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس (ولا نسلم) أيضا (انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله) *الشبهة (الثانية) وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية أن يقال (الزمان قديم والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو) السبق (الزماني فيكون موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف) واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديما فكذا الجسم الذي هو محل الحركة (والجواب منع ان التقدم بالزمان) أي لا نسلم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم (وان سلم) تحققه في الجملة (فليس) تقدم عدم الزمان على وجوده (بالزمان) حتي يلزم اجتماع النقيضين (بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض) اعني التقدم بالذات لا بامر زائد عليها فلا محذور حينئذ * الشبهة (الثالثة وهي العمدة) عندهم في اثبات مطلبهم ومأخوذة من العلة المؤثرة ان يقال (فاعلية الفاعل للعالم) أي تأثيره فيه وايجاده اياه (قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه) أنه (لو كانت) فاعليته (حادثة) مخصوصة بوقت معين (لتوقفت على شرط حادث) مختص بذلك الوقت (والا) أي وان لم تتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا

مرجح) لان اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ماقبله وما بعده مع تساوى نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلامخصص (والكلام في ذلك الشرط) الحادث واختصاصه بوقت معين (كما في) الحادث (الاول) فلا بد له أيضاً من شرط آخر حادث (ويلزم التسلسل) في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما أيضاً اذ لا يتصور تحقق تأثير وايجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة أخرى ابسط فيقال جميع مالا بد منه فى الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف علي شرط حادث فلا يكون جميع مالا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض أولا يتوقف فيلزم الترجيح بلامرجح واذا كان الايجاد أزليا كان وجود الاثر الذى لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع مالا بد منه فى الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فننقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع مالا بد منه في ايجاده حاصلا فى الازل فيلزم قدم الحادث أولا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات وهو محال (وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذى يصلح للتعويل عليه وجهان * الاول النقض بالحادث اليومى) اذ لا شبهة فى وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذلو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلامرجح والكلام في هذا الشرط الحادث كما في الاول فتتسلسل الحوادث المترتبة الى مالا نهاية له فلوصح دليلكم لكان الحادث اليومى قديما (لا يقال أنه) أى الحادث اليومي (يستند الى الحوادث الفلكية) من الحركات والاتصالات الكوكبية (وكل منهامسبوق بآخر لا الى نهاية) ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة (لانا نقول ابتداء الفارق) بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه (لايدفع النقض) لان التسلسل فى الامور التى ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة محال كما وقفت عليه (وأيضاً فنقول) اذا سلم جواز التسلسل في في الحوادث المتعاقبة (فلم لايجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لاالى نهاية) فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم (فان قيل ذلك) أى تسلسل الشروط المتعاقبة (انما يتصور فيما له مادة)

بتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشرط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدإ القديم ماهي مستعدة له (وما سوى العالم) أي ماهو خارج عنه (ليس له مادة) حتي يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها (قلنا لا نسلم ذلك) الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات (اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد) عن المادة وتوابعها (كل سابق منها شرط للاحق الى ان تنتهي) فيما يزال (الى ماهو شرط) أي الى تصور هو شرط (لحدوث العالم) الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه (الا ان يقال لكل حادث مادة) وتلك المادة لا تخلو عن الصورة (فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الأولى وقد أجبنا عنها) الوجه (الثاني ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه) علي الآخر (انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه) أي في ذلك الترجيح (الى) داع (مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقدحي العطشان) فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة أخرى أو شيء آخر حادث فيلزم التسلسل ويجاب اما بجواز ترتب الارادات أو ترتب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى مالا يتناهي واما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق أمرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت في مزال الاوهام في أمثال هذه المقامات * الشبهة (الرابعة صحة العالم) أي إمكان وجوده (لاأول لها والالزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه يرفع الامان عن البديهيات) لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (وكذلك صحة تأثير الباري فيه) أى وكذا امكان تأثيره تعالي والعالم لاأول له والا لزم الانقلاب المذكور وحينئذ (فيجب أن يجزم بامكان وجود العالم في الازل) من الصانع (وهو يبطل دلائلهم) أي دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه (ثم) اي بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره أزلا (نقول ترك الجود) الذى هو افاضة الوجود عليه (زمانا غير متناه لايليق بالجواد المطلق) الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم وجوده والا لزم تعطله (والجواب انه) أى ماذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطل كلام (خطابى) لايجدى نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات (ثم انه لايلزم من أزلية الصحة

صحة الازليـة كنفي الحادث بشرط كونه حادثا) فان امكانه أزلي لما ذكرتم وليست أزليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا أخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه أزليا وأمكن أزليته أيضا واذا أخـذ بشرط الحـدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن أن يكون امكانه أزليا ﴿ المقصـد الثاني ﴾ في صحة فناء العالم) بعـد وجوده (وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لايجوز عدمه لما تقدم) في بيان حدوث السكون من ان القديم لايجوز عدمه (وأما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هى قابله للعدم) حيث كانت متصفة به (والعدم قبل) أي قبـل الوجود (كالعدم بعـد) أي بعـده (لاتمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر) فقد ثبت جواز الفناء وأما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم وأول الآيات الدالة عليه (لم يخالف في ذلك أحـد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها أبدية ممتنع فناؤها ودليلهم) على ذلك (ماأشرنا اليه في امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه في الاجسام) فقالوا لوعدم الجسم بعد بقائه لكان عـدمه اما لذاته وأما لامر آخر وجودى أوعدمى الى آخر مامر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه (فالتفت اليه تجده مع جوابه) المذكور هناك (محضرا عندك) فلاحاجة الى اعادتها ﴿ المقصد الثالث ﴾ الاجسام باقية خلافا للنظام) فانه ذهب الى انها متجددة آنافانا كالاعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الي المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لايقول ببقائها (ومن أصحابنا) أي ومن الاشاعرة (من ادعي فيه الضرورة) أي البداهة قال الآمدي نحن نعلم بالضرورة العقلية ان ماشاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين مانشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه وان أولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل (لايقال ليس ذلك) أى جزمنا ببقائها ضرورة (الا لبقائها في الحس) فانه يشـهد باستمرار الاجسام (ولا يصلح) الحس وشـهادته بالبقاء (للتعويل عليه) والوثوق به (اذ الاعراض كذلك) لان الحس شاهد ببقائها (وقد قلتم) أيها الاشاعرة (بانها لاتبقى) زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها أمرا واحـدا مستمرا فكيف تقبلون شـهادته في الاجسام دون الاعراض (قلنا) أي لانا نقول (لا نسلم

ان ذلك) الجزم منا (ليس الا للبقاء في الحس) حتى يتجه عليه ماذكرتموه (بل الضرورة العقلية حاصلة) بلا شبهة (والضروري) البديهي (لا يطلب مستنده بل هو مايجزم به مجرد الفطرة) عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معني البديهي المرادف للاولى (ومنهم من استدل عليه بانه لولم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة) أى لم يكن ان يقال لموت حي أو حياة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد (و) لا ارتفع (التسخن والتبرد والتسود والتبيض) ونظائرها أى لم يكن القول بالاستحالة أصلا بانها مشروطة باتحاد المحل (وكل ذلك باطل بالضرورة) العقلية (حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه لبقاء الاعراض) أى فى امتناع عدمها على تقدير بقائها (واللازم باطل اتفاقا * تنبيه) على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم (ذلك الدليل لما قام في الأعراض) ودل على امتناع بقائها (طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها أيضاً) قال الآمدي وذلك لأنه بني على أصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانا ندرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك (ولما كان بقاؤها ضروريا) أوليا (التزم الكرامية انها لا تفني) أصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل (وفرق قوم) فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما (بان الاعراض) على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها (مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور) وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز أن يكون بعدم الشرط لأن شرط بقائها لا يجوز أن يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض في البقاء فيلزم الدور فيبطل هذا القسم في الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا تكون باقية (وأما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا أراد) الله (أن يفنى) الاجسام (لم يخلق فيها العرض) فتنتفي بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة (أو يخلق فيها عرضا منافيا للبقاء) وهو الفناء مثلا فينتفي بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية ﴿ المقصد الرابع ﴾ الجواهر يمتنع عليها التداخل)

أى دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود أحد الجوهرين فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو (لذاتها بالضرورة) البديهية (اذ لو جاز ذلك) أى تداخل الجواهر (لجاز أن يكون هذا الجسم المعين اجساما) كثيرة متداخلة (و) جاز أن يكون (الذراع الواحد من الكرباس مثلا ألف ذراع بل) جاز (تداخل العالم كله في حيز خردلة) واحدة وجاز أيضاً أن ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها (وصريح العقل) ببداهته (يأباه) وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل (وأما النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه) من ان الجسم المتناهى المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد اذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها (وأما انه التزمه وقال به) صريحا (فلم يعلم) كيف وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه (وان صح) انه قال به (كان مكابرا) لمقتضى عقله ﴿المقصد الخامس﴾ وحدة الجوهر ووحدة حيزه مثلا زمتان فكما لايجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد) كما مر آنفا (فلا يجوز) أيضاً (كون الجوهر لواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضرورى) أيضاً كالأول (وقال بعض الأئمة في اثباته لو جاز ذلك لم يكن لنا (الجزم بان الجسم الحاصل فى هذا الحيز غير) الجسم (الحاصل في الحيز الآخر وأيضاً فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك) الذي أورده في اثباته (تنبيه على الضرورة بعبارات) مختلفة (تصور المطلوب في الذهن) تصويرا واضحا (فان شيئا من ذلك) الذي جعله دليلا (ليس باوضح من المطلوب) فكيف يصح الاستدلال به ﴿تنبيه﴾ هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز) واحد (ضدين كما يسمي العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل) واحد (ضدين) كما عرفت (فيه خلاف بين المتكلمين) فمنع القاضى من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكأنه راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ أبو اسحاق (وهو) بحث (لفظى عائد الى مجرد الاصطلاح) في اطلاق الالفاظ (ولكل أن يصطلح فى لفظ الضدين على مايشاء) من المعانى اذ لاحجر في ذلك (واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان أم لا) فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا (وهو أيضا) بحث

(لفظي مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع أومحل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكوناضدين) اذلا موضوع لهما (وان اكتفى بالمحل) الذى هو أعم من الموضوع (فهما ضدان) لتواردهما على المادة العنصرية (والاصطلاح المشهور على الأول ﴿ المقصد السادس ﴾ الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون) من الاشاعرة (على منعه) وقالوا كل عرض مع ضده يجب أن يوجد أحدهما في الجسم (وجوزه بعض الدهرية في الازل) وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع أجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لايزال (وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه) أى خلو الجسم عن العرض (الصالحية) من المعتزلة (فيما لايزال) فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض (وللمعتزلة) الباقين (تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان وأما المتكلمون) أى الاشاعرة (فمنهم منه بناء على ان الاجسام متجانسة) عندهم لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما تتميز) الاجسام بعضها عن بعض (بالاعراض) الحالة فيها (فلوخلا) الجسم (عنها) باسرها (لم يكن) ذلك الجسم (شيئا من الاجسام المخصوصة) المتميزة عن غيرها (بل) كان (جسما مطلقا) غير مخصوص معين (والمطلق لاوجود له بالاستقلال ضرورة) انما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة الممتازة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لايخلو عن شئ من الاعراض وضده معا (وموافقة النظام في ذلك) أى في امتناع الخلو (لهم) أى للمتكلمين (أمر ظاهر) يعني انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على مامر من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لاسترة به (ومنهم من احتج عليه) أى على امتناع الخلو (بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة) في كل عرض مع ضده (وهذا) الاحتجاج (لاتعميم فيه ورب عرض) سوي الحركة والسكون (يخلو الجسم عنه وعن ضده) فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادها نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لايزال (وأما قياس البعض على البعض و) قياس (ماقبل الاتصاف بما بعده وبالعس فاضعف)من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن

الا كوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جداً فساداً ظاهراً إذ لا جامع فيه أصلا وبعضهم أراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل أو الضد بعده عند الاشعرى وامتناع زوال العرض الا بطريان ضده عند المعتزلى فكذا يمتنع الخلو قبله قياساً عليه وهو أيضاً خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا أضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضاً من المطلوب بخلافها (احتج المجوز) للخلو (بوجوه) ثلاثة (الأول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطراً الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفي الاختيار * والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر و) امتناع وجود (العلم دون الحياة و) امتناع وجود (العلم بالمنظور فيه دون النظر) فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظرى بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطراً الى احداث الجوهر والحياة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها (فما هو عذركم فى صور الالزام فهو عذرنا في محل النزاع) ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا أبدل الثالث بما ذكره الآمدى من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه* الوجه (الثانى ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى فى العبد علما به والمعلومات) أي المفهومات التى يمكن ان يتعلق العلم بها (في نفسها غير متناهية) لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية (والحاصل) من تلك العلوم (للعبد متناه) لاستحالة وجود ما لا يتناهى (فان انتفي) والظاهر ان يقال فقد انتفي (عنه علوم غير متناهية فكان يجب) على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده (ان يقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضد له فيلزم) حينئذ (قيام صفات غير متناهية) بالعبد (وكذا) الحال (في المقدورات ونحوها) كالمرادات (وانه محال) لما عرفت (والجواب ان المنتفى) عن العبد هو (تعلق العلم) بما لا يتناهي من المعلومات (وانه) أى ذلك التعلق (ليس بعرض) بل هو أمر اعتباري (وهذا) الالزام الذي ذكرتموه (انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم) على حدة ويجعله مع ذلك أمراً موجوداً لا نفس التعلق الاعتبارى (ونحن لا نقول به) بل يجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة أو نجعله نفس التعلق لا صفة موجودة (وأجاب الاستاذ أبو

اسحاق بناء على أصله من تضاد العلوم المتعددة) وان كانت مختلفـة لا متماثلة (ان) أي بأن (ضد العلوم المنتفية (التي لا تتناهي (هو العلم الحاصل) سواء كان متعدداً أو واحداً فلا محذور (وألزم) الاستاذ على أصله (امتناع اجتماع علمين) مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده (فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر فلا يجتمع علمان في محل واحد أصلا (وأجاب ابن فورك) فقال (المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل منها الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهي مطلقا) واذا لم يقبل ما لا يتناهي من العـلوم لم يلزم على تقـدير خلوه من العلوم التي لا تتناهي ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا له قال الآمدي وهذا أسد من جواب الاستاذ قال المصنف (وانما يصح) هذا الجواب (لو امتنع وجود مالا يتناهي بدلا كما يمتنع وجوده معا) لكنه لم يثبت وأجيب عنه بان اللازم حينئذ اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ماقبله من الاوقات متناه قطعا (وأجاب القاضي) الباقلاني (بانه قد يكون انتفاء ماانتفى) عنه (من العلوم) التي لا تتناهي (بضد عام) هو صفة واحـدة مضادة لجميع تلك العـلوم المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك (كالموت والنوم) فانهما ضدان (لجميع العلوم) على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز أيضا ان تضاد صـفة واحدة ماعدا العلوم الحاصـلة * الوجـه (الثالث الهواء و) كذا (الماء خال عن اللون) المخصوص كالسواد مثـلا (و) عن (ضـده) أيضا اذلالون له أصـلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مرت الاشارة اليـه (والجواب منع عدم اللون) فيـه (بلى) له لون مالكنه (لا يدرك لضعفه أوالتزم ان الشفيف) الثابت للهواء والماء أمر وجودي هو (ضد اللون) المطلق (لا عـدمه * تنبيه منهم) أي من المتكلمين (من قال قبول الاعراض) الثابت للجواهر (معلل بالتحيز للدوران) فانه اذا وجد التحيز وجـد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر (وقيـل لا للدوران كل) منهما (مع الآخر فليس اسناد أحدهما الى الآخر أولى من العكس والحق التوقف) لان كل واحد من المذهبين ممكن ولاقاطع في شيء منهما ﴿ المقصد السابع الابعاد ﴾ الموجودة (متناهية) من جميع الجهات (سواء كانت) تلك الابعاد (في مـلاء) كالابعاد المقارنة المادة الجسمية (أوخلاء) كالابعاد المجردة عنها (ان جاز) الخلاء والمراد أن تناهي الابعاد لا يتوقف على

امتناع الخلاء (خلافا للهند) فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها (لوجوه ٭ الأول لو وجد بعد غير متناه) ولو من جهة واحدة (فلنا أن نفرض) من مبدإ معين (خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا) بحيث (يوازيه) في وضعه الاول أي يكون بحيث لايلاقيه أصلا وان أخرج الى غير النهاية (ثم يميل) الخط المتناهي بحركته مع ثبات أحد طرفيه الذي في جانب المبدا (من الموازاة مائلا الى جهته) أى جهة الخط الغير المتناهي (فيسامته أي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك أعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمسامتة) المذكورة (حادثة) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (فلها أول) اذ كل حادث كذلك (وهي) أي مسامتته اياه (بنقطة) لأن تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها (فيكون في الخط الغير المتناهى نقطة هي أول نقطة المسامتة وانه محال اذ ما من نقطه تفرض على الخط الذي فرض غير متناه (الا والمساومتة مع ما قبلها) أى فوقها من جانب لا تناهي الخط (قبل المسامتة معها) وذلك (لان المسامتة) مع أية نقطة تفرض (انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين) عند الطرف الثابت من الخط المتناهى فأحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو بعينه أيضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكأن هناك خط آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء أحد طرفيه على حاله ويزداد اتضاحه بأن نفرض الخط المتناهى خارجا من مركز كرة موازيا لغير المتناهي ثم نفرض حركتها حتي يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية) اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف أيضا وهكذا الى مالا نهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم أو كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فتكون قابلة للانقسام أبدا كالمقادير (وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية) يعني اذا فرض ان نقطة ما هي أول نقط المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك لأن المسامتة معها انما تكون بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولاشك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة حينئذ قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلاشبهة فلا تكون النقطة الأولى أول نقطة المسامته وهكذا فلا يمكن أن يوجد

هناك ماهو أول تلك النقط وقد تبين ذلك بان المسامتة انما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال مايوجد الجزء السابق تكون المسامتة مع نقطة أخري وهكذا * قال المصنف

﴿ تلخيصه ﴾

أي تلخيص هذا الوجه انه (لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض) أي المفروض (المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامتة أو لوجود نقطة هي أول نقط المسامتة) اذ مع ذلك الفرض اما أن تمتنع المسامتة وهو أحد الأمرين أولا تمتنع فيجب أن يوجد أول نقط المسامتة وهو الأمر الآخر (والقسمان باطلان) اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهي مالا يتناهى أيضاً وأما امتناع المسامتة فلأن زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفي ومنهم من فرض الخط المتناهي أولا مسامتا ثم تحرك الى أن صار موازيا قال فلا بد من نقطة هي آخر نقط المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل مامر وسماه برهان الموزاة (واعترض عليه بمنع امكان الفرض) أي لا نسلم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه فيكون موازيا للأول أولا مسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه أو يكون كل واحد منها ممكنا واجتماع محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على أحد الوجهين ويكون المحال ناشئا منه لا من البعد الذى لا يتناهي أو يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما (وجوابه دعوى الضرورة) أي نحن نعلم ببديهة العقل ان كل واحد من الأمور المفروضه ومجموعها أيضا ممكن على تقدير لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا في نفس الأمر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم ان المحال هو اللاتناهى وحده (واعلم ان من المفروض ما يحكم العقل بجوازه) بديهة (كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة) بتحريك خط مستقيم مع ثبات أحد طرفيه الى أن يعود الى وضعه الاول (وليس لأحد أن يمنعه الا مكابرة) وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير (وقد يقال عليه) أيضا (لا نسلم لزوم نقطة هى أول نقط المسامتة لعين ما

ذكرتم فى بطلان التالى) أى نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى نقط هي أول نقط المسامتة لأن المسامتة انما تكون بزاوية وحركة مقسمتين فلا يوجد هناك ما هى أول نقطها لان كل نقطة تفرض كذلك كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها (والجواب) عن هذا (انا بينا لزوم ذلك بأن المسامتة لها أول) لكونها حادثة (وهو يكون بنقطة ضرورة) فالنقطة التى حدثت المسامتة معها في ذلك الاول هي أول نقطها (ودليل امتناع اللازم) فى نفسه (لا يدل على عدم ملازمته لجواز أن يكون الملزوم أيضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لما تم الا قيسة الاستثنائية التي استثني فيها نقيض التالى واستدل عليه واليه أشار بقوله (والا جاء في كل قياس استثنائى يستثنى فيه نقيض التالى)وقد يجاب أيضا بأنا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهى من الموازاة الى المسامتة فاما أن يوجد أول نقط المسامتة أو لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقى ههنا بحث وهو انا لا نسلم ان المسامتة ببعض الزاوية أو الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم ذلك اذا كان بعضهما موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لأن الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف الزاوية قبل الحركة الي كلها وهكذا بل تمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من موضع مابالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ماذكرناه أحكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لابد للمسامتة الحادثة من أول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهى وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا أن يكون لها زمان هو أول أزمنة وجودها فلا تكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم أن يوجد هناك نقطة هى أول نقط المسامتة في الوهم بيانه أن نقول لا مسامتة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل آن يفرض فى ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية أي لا تقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة أخرى فلا تتعين نقطة أولى يقف الوهم

عندها وهل هذا الامثل أن يقال لو حدثت الحركة لكان لها أول زمان توجد فيه وحينئذ فلا بد أن يتعين لها ولمسافتها جزء أول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامتة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخري في الوهم لانا نقول مسامتة الخط للنقطة آنية وأما المسامتة المذكورة أعني مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرناه فليس هناك مسامتة الا وهي مسبوقة في الوهم باخري الي غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن أن يقال نحن ندعى انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد أن يتعين فيه نقطة هي أول نقط المسامتة اذلا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة فيه باخرى والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فتلك المسامتة انما هي باولى النقط ولك أن تحمل ذلك الدفع علي هذا المعني بان تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه (وقال بعض فضلاء المتأخرين) وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته علي عدم تناهي الابعاد بأن يقال (ان أطول خط يفرض) في البعد المتناهي الموجود (هو محور العالم) فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه (والمسامتة مع النقطة التي فوقه) خارج العالم (قبل المسامتة معه) لما ذكرتم بعينه فيلزم أن يكون علي سمته نقط لا تتناهي وبعد غير متناه ينفرض فيه تلك النقط (وهذا) الذي ذكره (مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا تعقل) لأنه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجوداً هناك ولا ملأ فكيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة فيه (والوهم البحث) الذي لا يساعده العقل (لا عبرة به) وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة * الوجه (الثاني وهو عكس الأول) في انه فرض فيه أولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع (و) هو (لزيادة تقرير) وتحقيق (له) أي للوجه الأول (ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كأنهما ساقا مثلث الى الموازاة فلا بد في الموازاة (من ان يتخلص أحدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف) وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من

مركزها خط غير متناه مقاطع لآخر غير متناه أيضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما مر مأخوذ منه بفرض أحد الخطين متناهيا ومسامتا أولا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى أصل واحد * الوجه (الثالث انا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا) يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوي الاضلاع واكتفي بالحيثية المفسرة له لكان الكلام اخصر وأظهر ومحصوله ان يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما (فاذا ذهبا الي غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه) أيضاً (بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع أن لا يكون له نهاية ضرورة وهذا) البرهان في الحقيقة (هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل) واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مؤنات كثيرة يحتاج اليها في السلمي الذي أورده في اشاراته كما تطلع عليها في شروحها (واعلم ان هذا) الوجه الثالث (يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات) كما هو مذهب الخصم ومن جهتين أيضا لا من جهة واحدة اذ لا يمكن حينئذ فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله (ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية) في طولها (لم يتم ذلك) في ابطالها بخلاف الأولين فانهما يبطلان لاتناهي الابعاد على الاطلاق * الوجه (الرابع) وهو البرهان السلمي على الاطلاق وقد لخصه المصنف تلخيصا شافيا (نفرض ساقى مثلث) خرجا من نقطة واحدة (كيف اتفق) أي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره أو أزيد بأن يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا أو أنقص كما اذا انعكس الحال بينهما (فالانفراج اليهما) أي الى الساقين (نسبة محفوظة بالغا ما بلغ) وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعد ان الاعلى نسق واحد فاذا امتدا عشرة أذرع مثلا وكان الانفراج حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة أذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الأول أعني العشرة الى الثاني أعني العشرين كنسبة الانفراج الأول أعني الذراع الى الثاني أعني

الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع ومابعدهما (فلو ذهبا) أي الساقان (الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه) هو الامتداد الأول (نسبته الى غير المتناهى) وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية كنسبة المتناهي) وهو الانفراج الأول (الى المتناهي) وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد وكنسبة الانفراج الى الانفراج (هذا خلف) لأن نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهى وغير المتناهي لايقال جاز أن يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه أيضا لانا نقول فيلزم انحصار مالايتناهي بين حاصرين * الوجه (الخامس انا نقسم) جسما على هيئة الدائرة وليكن (ترسا بستة أقسام) متساوية بان نقسم أولا محيط دائرته الي ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ الى أقسام ستة متساوية (يحيط بكل قسم منها (ضلعان ثم نخرج الاضلاع) باسرها (الى غير النهاية) حتى تنقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها أعني سعة العالم بهذه الاقسام ثم نردد فى كل قسم فنقول هو) في عرضه (اماغير متناه فينحصر مالايتناهي بين حاصرين) هما الضلعان المحيطان به (واما متناه فكذا الكل) متناه أيضاً (لأنه ضعف المتناهي) الذى هو أحد الاقسام (بمرات متناهية) هي الستة (وهذا) البرهان المسمى بالترسى (كالتتمة والتوضيح للبرهان) الذى هو تلخيص (السلمي لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع) لانك اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة اذالمحيط بكل نقطة أربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوى وتريهما واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما فى ذلك البرهان الاان ههنا تصويرا ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا أن يخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على أن تكون جميع الزوايا متساوية الا ان فى امكان ذلك نوع خفاء ففرض دائرة لاشبهة في امكان تقسيم محيطها الى أقسام ستة متساوية وحينئذ يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف مساواة

البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه أعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفي راجعة الى برهان واحد * الوجه (السادس التطبيق) الدال على تناهي الابعاد من جميع الجهات (وطريقه) ههنا (ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا و) نفرض (من نقطة قبلها بمتناه خطا آخر) الى غير النهاية أيضا (ثم نطبق الخطين فالناقصة اما مثل الزائدة) واستحالته ظاهرة (أو تنقطع فينقطعان) فلا يكونان غير متناهيين (كما تقدم مرتين) مرة في بطلان التسلسل ومرة في تناهي القوى الجسمانية * الوجه (السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما) من هاتين النقطتين (فنقول هي اما المنتصف أولا فان كانت المنتصف كان منها في الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة الاخرى في ذلك الجانب أقل منه فنطبق أحدهما بالآخر ونتم الدليل وان لم تكن المنتصف كان أحدهما أقل من الآخر ونمضي) في اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة الى أدلة ثلاثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين أو أكثر (احتج الخصم) على عدم التناهي (بوجوه * الأول) ان (ماوراء العالم متميز فان مايلي يمينه) أي يمين العالم (غير مايلي يساره ضرورة) الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بان مايلي القطب الشمالي غير مايلي القطب الجنوبي ومايلي المشرق غير مايلي المغرب الى غير ذلك (والمتميز لا يكون عدما محضا فهو أذن) موجود (ذو (بعد) لقبوله التقدير سواء كان ماديا أو مجردا (والجواب منع) ثبوت (التميز) فيما وراء العالم بحسب نفس الامر (وانما ذلك) التميز الذي ذكرتموه (وهم) محض لا عبرة به أصلا * (الثاني انه) أي ماوراء العالم (متقدر فان مايوازي ربع العالم أقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو) موجود و (كم والجواب ان التقدر) الذي صورتموه (وهم) باطل لا يلتفت اليه قطعا * (الثالث انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان أمكنه مد يده فيما وراءه فثمة فضاء) موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف (متقدر اذ ما يسع منه (أصبعا أقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه) مد يده فيه (فثمة جسم مانع) لليد من النفوذ (وعلى التقديرين فثمة بعد) اما مجرد أو مادي (والجواب لا نسلم أنه لو لم يمكنه مد يده فيه فثمة جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مد اليد فيه * الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا) فاذا

وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهيـة (والجواب ان الكلية) وان لم تمنع من وقوع جزئيات لاتتناهى الا انها (لا تقتضي الوجود) أي وجود شيء من الجزئيات (ولا التعدد) في الجزئيات (ولا عدم التناهي) فيها بل يجوز ان يكون الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده أو ممتنع التعدد فلا تتعدد افراده أو ممتنـع اللاتناهي في افراده فلا يوجد له افرد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهي افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة ﴿ المقصد الثامن ﴾ جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك في الاحكام واليـه الاشارة في الكلام المجيـد * أو ليس الذى خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم * و (قال الحكماء لاعالم غـير هذا العالم اعني مايحيط به سطح محدد الجهات لثلاثة أوجه * الاول لو وجد خارجه عالم آخر لكان في جانب من المحددو) كان (المحدد في جهة منه فتكون الجهة قد تحـددت قبله) ليتصور وقوعه فيها (لابه) كما هو الواقع (هـذا خلف والجواب ان الذي ثبت بالبرهان تحدد جهتى العلو والسفل بالمحدد) كما مر (واما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لايجوزان يكون ههنا جهات غير هاتين الجهتين تحدد لابهذا المحدد) بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا فى جهة منها (فان حصر الجهات) المتحددة (فى هاتين لم يقم عليه دليل * الثانى لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا) معا (كرتين أولا) وذلك لان هذا العالم كرى فان كان الآخر كريا أيضاً لم يتصور الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد أن يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا أولا وان لم يكن كريا وقع الخلاء أيضاً لان ملاقاة الكرة لماليس بكرة لاتكون الامع فرجـة (والجواب) بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول (لا نسلم ذلك لجواز ان يملأهما) أى يملاء مابينهما (مالئ ولو أردنا ذكر مستند للمنع تبرعا قلنا قد يكونان) أي العالمان (تدويرين) مركوزين (فى ثخن كرة) عظيمه يساوي ثخنها قطريهما أو يزيد عليهـما (وربما تتضمن) تلك الكرة (الوفا من الكرات كل واحدة) منها (أعظم من المحدد بما فيها) من الافلاك والعناصر (ولا استبعاد) في ذلك (فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيها) من الافلاك الثلاثة والعناصر الاربعة ثلاث مرات (واذا جاز ذلك فلم لايجوز فيما هو أعظم منه ومن أين لكم أنه ليس في جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا) في الحقيقة (أومخالفة له) فيها * (الثالث لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه احياز طبيعية

فيكون لعنصر واحد) كالماء مثلا (حيزان طبيعيان) وقد عرفت بطلانه (والجواب منع تساوي عناصرهما وكائناتهما) المركبة منهما (صورة) أى لانسلم تساويهما في الصورة النوعية وان كانت متشاركة في الآثار والصفات كاشتراك ناريهما في الاحراق والاشراق (ولئن سلمنا) الاشتراك فى الصورة النوعية (فلا نسلم تماثلهما حقيقة) لجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة فى حقيقتهما (وان سلمنا) التماثل أيضاً (فلم لا يجوز أن يكون وجوده في أحدهما) أي حصوله في أحد الحيزين (غير طبيعي) ولانسلم ان القمر لايكون دائما

﴿ المرصد الثالث فى مباحث النفوس ﴾

المجردة وأحكامها * شرع في بيانها بعد الفراغ من مباحث الاجسام وعوارضها (وفيه مقاصد) أربعة ﴿ المقصد الأول ﴾ في النفوس الفلكية وهي مجردة) عن المادة وتوابعها (لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الأول) وهو كون حركاتها ارادية (فلانها اماطبيعية اوقسرية أوارادية) لما مر من ان أقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها (والأولان باطلان) فتعين الثالث (اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية كل ماوضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك) التحرك الدورى (مقتضى الطبيعة) ومستندا اليها (لكان الشي الواحد) وهو الوضع المخصوص (مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال) وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشئ عين طلبه وانه محال بديهة وورد عليه بانه ترك وضع ليس توجها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلايكون المتروك نفس المطلوب فالاولى أن يوجه بان المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشئ المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة (واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك) لانه تقدم في مباحث الاعتمادات ماهو بمعناه أعني (ان عديم الميل الطبيعى لا يتحرك) قسرا (وههنا لاطبع فلا قسر وأيضا فلو كان) تحرك الافلاك على الاستدارة (بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها) في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها فى المناطق والاقطاب اذلا يتصور هناك قسر الامن بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة

ولامتوافقة (وأما الثانى) وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة (فلان ارادتها) المتعلقة بحركاتها (ليست) ناشئة (عن تخيل محض) من قوة جسمانية تدرك أمورا جزئية (والا امتنع دوامها) أى دوام الحركات الفلكية (على نظام واحد دهر الداهرين) أي أزلا وأبدا (لايختلف ولا يتغير) لافي الجهة ولافى السرعة الا ترى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع (فهي) أي ارادتها التى تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة (اذن ناشئة عن تعقل كلى) يندرج فيه أمور غير متناهية (ومحل التعقل الكلى مجرد لما سيأتي في النفوس الانسانية برهانه والاعتراض) على هذا الدليل أن يقال (لا نسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم) من ذلك (كون المطلوب بالطبع مهر وباعنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب) فى الحركة الطبيعية (نفس الحركة) لاحصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التأدي الى شئ آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في آنين في مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها (سلمناه) أي سلمنا ان الحركات الفليكية ليست طبيعية (لكن لانسلم انها ليست قسرية قولكم القسر على خلاف الطبع) أي ماليس فيه ميل طبيعي لايقبل حركة قسرية (ممنوع وقد مر مافي دليله) من الخلل على أنه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لايكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه الحركة ولا نسلم أيضا ان القاسر هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في بعض تكون حركة عرضية لاقسرية (سلمناه لكن لانسلم ان التخيل لاينتظم) على حالة واحدة ولايدوم سرمدا (ولم لايجوز ان يكون تخيله) أى تخيل الفلك (خلاف تخيلنا) فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فان قيل القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها الحركات التى لاتتناهي قلنا قدمر أيضا مافيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية (سلمناه لكن لانسلم ان محل العقل مجرد) ما سيأتى من برهانه (سنتكلم عليه) هناك (تفريعان) على القول بان للافلاك نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة ﴿الاول لها مع القوة العقلية﴾ التى نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة الينا (قوى جسمانية هي) بتخيلاتها (مبدأ للحركات الجزئية) الصادرة عنها (فان التعقل الكلي لايصلح

لذلك) أى لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لابد في وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئى لايتصور الامن قوة جسمانية وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية فى جميع أجزائها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة (الثانى ليس للافلاك حس) من الحواس الظاهرة (ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليهما لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها) الجسمية والنوعية (لا تقبل ذلك) لامتناع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها (والمقدمات) المذكورة (كلها ممنوعة) اذلانسلم ان هذه القوي انما خلقت لما ذكر فانه يجوز أن يكون خلقها لكونها كمالاللجسم ولا نسلم أيضاً انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نسلم ان صورة الفلك لاتقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفي الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنة فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك أحوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب أن لايوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال انا لانسلم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات وأحوالها الجزئية والتصرف فيها اذيجوز أن يكون فيها فوائد أخرى وان سلم فلا نسلم انه لامعطل في الوجود ﴿ المقصد الثانى ﴾ في ان النفوس الانسانية مجردة) أى (ليست) قوة (جسمانية) حالة في المادة (ولا جسما) بل هى لامكانية لاتقبل اشارة حسية (وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف) من غير أن تكون داخلة فيه بالجزئية أوالحلول (هذا مذهب الفلاسفة) المشهورين من المتقدمين والمتأخرين (ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالى و لراغب) وجمع من الصوفية المكاشفين (وخالفهم فيه الجمهور بناء على مامر من نفي المجردات على الاطلاق) عقولا كانت أونفوسا (احتجوا) أي المثبتون لتجريدها (بوجوه) خمسة (الأول انها تعقل البسيط) الذى لاجزء له بالفعل (فتكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما) من الحقائق أي معني مامن المعانى (فان كانت) تلك الحقيقة (بسيطة فذاك) أي ثبت المطلوب اعني تعقلها للبسيط (والا كانت) تلك الحقيقة (مركبة من البسائط) بالفعل لان الكثرة متناهية كانت أو غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدؤها (وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه)

بالضرورة لايقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه مالا يستلزم تعقل شئ من أجزائه لانا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذلك وان كان مركبا كان له بسائط كل واحد بالفعل (واما الثانى) وهو انها اذا تعلقت بالبسيط كانت مجردة (فلان محل البسيط لو كان جسما أو جسمانيا) أي لوكان ذا وضع اصالة أو تبعا (لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال في أحد جزئية غير الحال في) الجزء (الآخر وانه) أي انقسام الحال الذي هو العلم (ينافي البساطة) في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه (اجيب عنه بانه مبني على ان النفس محل للمعقول) لان التعقل عبارة عن حصول الصورة فى القوة العاقلة (وهو ممنوع فان العلم) عندنا (مجرد تعلق) بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق أمر اعتباري اتصف به العالم لاامر موجود حال فيه (وان سلم) ان العلم بحصول صورة المعلوم (فمحل) أي فالنفس حينئذ محل (لصورة البسيط) الذى تعلقه لالذات البسيط (ولا يلزم المطابقة) بين الصورة وذى الصورة (من جميع الوجوه فقد لا تكون) صورة البسيط (بسيطة) الاترى الى ما قالوه من أنه يجوز ان يكون للبسيط الخارجي صورتان عقليتان أو أكثر كما مر في مباحث الحال (وان سلم) ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطه (فلا نسلم ان كل ذى وضع منقسم فانه بناء علي نفي الجزء الذى لايتجزى) وهو ممنوع وحينئذ جاز ان تكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض (وان سلم) ان كل ذي وضع منقسم (فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح) الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع أنه لاينقسم فى العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة فى الخط مع انها لاتنقسم أصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم (وان سلم أنه) أي الحال في المنقسم (منقسم فبالقوة كالجسم لابالفعل وانه لاينافي البساطة لجواز ان تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته) فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الي مالا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلى ولا منافات بين الانقسام وعدمه من جهتى القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان ﴿ الثاني ﴾ من الوجوه الخمسة (انها) أي النفس الانسانية (تعقل الوجود وانه بسيط لما مر) فى مباحثه من ان أجزاءه وجودات أو عدمات الى

آخر الكلام (والجواب ماتقدم) من المنوع الواردة على مقدمات أدلة بساطتـه والمنوع المذكورة في الوجـه الاول الذي هو أهم منـه ﴿ الثالث ﴾ من تلك الوجوه (انها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة اما الاول فظاهر) لانها تحكم بين الكليات أحكاما ايجابية وسلبية فلا بدلها من تعقلها (واما الثاني فلان) النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذى وضع ولاشك ان (الحال في ذي الوضع يختص بمقدار) مخصوص (ووضع) معين ثابتين لمحله (فلا يكون) ذلك الحال (مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا لماله ذلك المقدار والوضع) فلا يكون حينئذ كليا هـذا خلف لان المقدر خـلافه (والجواب يعرف مما مر) اذ لانسلم ان عاقل الكلي محـل له لابتنائه على الوجود الذهني وأيضاً الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لايلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لايكون الحلول سريانيا (ويرد ههنا منع عدم مطابقتـه لكثيرين اذ قد يخالف الشيخ لماله الشيخ في الصغر والكبر) كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين ألا ترى أنه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل ﴿ الرابع ﴾ منها (انها تعقل الضدين) اذ تحكم بينهما بالتضاد (فلو كان) مدركها (جسما أو جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثـلا في جسم واحد وأنه محال) بديهة (والجواب ان صورتي الضدين لاتضاد بينهما لانهما يخالفان الحقيقة الخارجية) فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين (ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد) أيضاً لان الضـدين لايجتمعان في محل واحـد ماديا كان أو مجردا (وان سلمنا) تضاد صورتي الضدين (فلم لا يجوز ان يقوم كل) منهما (بجزء من الجسم) الذى يعقلهما معا غير الجزء الذي قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محـل واحد ﴿ الخامس ﴾ منها ان نبطل) كونها جسما بما مر ثم نقول (لوكان العاقل منها جسمانيا) حالا في جميع البدن أو في بعضـه (لعقل محله دائماً أو لم يعقله دائما والتالي باطل اما الملازمـة فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما) يعني ان الصورة الخارجية التى للمحل حاضرة بذاتها عنـد العاقل دائما فلو كفى في ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما (والا احتاج) تعقله له (الى حصول صورة أخرى) منتزعة (منه) حاصلة فيه (وانه محال

لانه يقتضي اجتماع المثلين) لان الصورتين متماثلتان في الماهية (فلا يحصل) ذلك التعقل دائما (وأما بطلان التالى فبالوجدان اذ ما من جسم فينا يتصور انه محل للعلم) والقوة العاقلة (كالقلب والدماغ وغيرهما) من أجزاء البدن (الا ونعقله تارة ونغفل عنه أخرى والجواب منع الملازمة) بمنع ماذكر في بيانها (لجواز أن لايكفي) في تعقله (حضوره) بصورته الخارجية (ولا يحتاج) أيضا (الي حصول صورة أخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك) لان كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا (سلمناه لكن لانسلم ان حصول صورة أخرى فيه اجتماع للمثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع) سلمنا تماثلهما لكن لااجتماع بينهما في محل واحد لان احداهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها ﴿ خاتمة ﴾ في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة) التي يشير اليها كل أحد بقوله انا (وهي) كثيرة لكن المشهور منها (تسعة الأول لابن الراوندى انه جزء لايتجزي في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات) يعني انها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لما مر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرا فردا هو في القلب لانه الذى ينسب اليه العلم (الثانى للنظام انه اجزاء) هي أجسام (لطيفة سارية في البدن) سريان ماء الورد في الورد (باقية من أول العمر الى آخره لايتطرق اليها تحلل وتبدل) حتي اذا قطع عضو من البدن انقبض مافيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء (انما المتحلل والمتبدل) من البدن (فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل أحد يعلم انه باق) من أول عمره الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك (الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلاث قوي احديها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص) وهو المختار عند جمهور المتكلمين (السادس انه الاخلاط) الاربعة (المعتدلة كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج النوعى الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة) فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه (واعلم ان شيئا من ذلك) الذي رويناه (لم يقم عليه دليل وماذكروه لايصلح للتعويل) عليه ﴿ المقصد الثالث ﴾ في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لاقديم عندهم الا الله وصفاته) عند من أثبتها زائدة علي ذاته (لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث

مع) حدوث (البدن أوقبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم أنشأناه خلقا آخر والمراد) بهذا الانشاء (افاضة النفس) على البـدن (وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبـل الاجساد بالفي عام وغاية هـذه الادلة الظن) دون اليقين الذى هو المطلوب (اما الآية فلجواز أن يريد بقوله ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم) من ذلك (حدوث تعلقها لاحدوث ذاتها وأما الحديث فلانه خبروا حد فتعارضه الآية وهى مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحـديث بالعكس) فلكل رجحان من وجه فيتقاومان (هـذا) كما ذكرناه (و) اما (الحكماء) فانهم (قد اختلفوا فى حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لوقدمت فاما أن تكون قبل التعلق بالبدن) متعددة (متمايزة أولافان كانت متمايزة فتمايزها) وتعينها (اما بذواتها أولا بذواتها فان كان بذواتها) أو بلوازمها (فتكون كل نفس) من النفوس البشرية (نوعا منحصرا فى الشخص) الواحـد (فيلزم اختلاف كل نفسـين بالحقيقة وانه باطل اذلولم نقل بان كلها متماثلة فلا أقل من أن يوجـد) فيما بين الجميع (نفسان متماثلان وان كان) تمايزها (لابذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم) من ان تعـدد افرادالنوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة به (ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هـذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ) أى انتقالها من بدن الى آخر (وسنبطله وان لم تكن) قبل التعلق (متمايزة) بل كانت واحدة (فبعدالتعلق ان بقيت) على وحـدتها (كما كانت كانت نفس زيد هى بعينها نفس عمروفيلزم أن يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم) وسائر الصـفات وانه باطل بالضرورة (وان لم تبق كما كانت) بل تكثرت (لزم التجزي والانقسام ولا يتصور هـذا الافيما له مقدار) وحجم فلا تكون مجردة بل مادية (وأيضاً فقد عدمت) بذلك التجزي والانقسام (تلك الهوية) الواحدة القديمة (وحصلت هويتان أخريان حادثتان ويلزم المطلوب) وهوان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة (احتج الخصم) على قدمها (بوجوه) ثلاثة (الأول ان كل حادث له مادة) فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لامجردة (قلنا) بعـد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها الحدوث (أعم من مادة يحل) الحادث (فيها أو يتعلق بها) والمتعلق بالمادة يجوز أن يكون مجردا بحسب ذاته (الثانى لولم تكن) الناطقة (أزليـة لم تكن أبدية) أيضاً والتالى باطل اتفاقا وأما الملازمة فلانها اذا

كانت حادثة يزول وجودها لأن كل كائن فاسد (والجواب المنع) ومعني القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز أن يمتنع عدمه لغيره أبدا (الثالث يلزم عدم تناهي الابدان) والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التى لاتتناهى فتكون النفوس البشرية غير متناهية أيضا لكن لااستحالة في لاتناهى الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع أمور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق (والجواب شرط امتناعه الترتب) الطبيعى أوالوضعى (كما مر) والنفوس الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لاتناهيها ﴿تنبيه﴾ قال ارسطو كل حادث لابد له) من استناده الى المبدأ القديم الواجب (من شرط حادث) فقوله (دفعا للدور والتسلسل) تعليل لما هو المقدر في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة (فلحدوث النفس) من المبدإ المفيض (شرط وهو حدوث البدن) لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها (فاذا حدث البدن فاضت عليه نفس من المبدإ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه أبطل التناسخ) حيث قال ان صح التناسخ (فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس أخري) حدثت الآن (لما ذكرنا من حصول العلة) المؤثرة (بشرطها كملا فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل أحد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا) الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ (دور صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ) على تقدير قدمها (وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين أحدهما بطريق آخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها لاحوالها في البدن الآخر أوان استعداد الابدان للنفوس وتكونها) أى حدوث النفوس (على وتيرة) واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس (بخلاف مفارقة النفوس) مع حدوث الابدان (اذ قد يتفق وباء) أى فساد هواء (أوجائحة) أى حادثة مستأصلة كالطوفان (أوقتل عام يهلك فيها من النفوس) دفعة (مايعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان) كما نقل من انه وقع حرب

في أرض يونان فقتل في يوم واحد مائتا ألف من الجانبين ومن المعلوم أنه لم يحدث في ذلك اليوم أبدان بهذا العدد في جوانب العالم لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن أبدانها فلوكان تعلق النفوس علي طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث بدن تتعلق به (وليس شيء منها) والاظهر منهما أى من هذين الطريقين الآخرين (يصلح للتعويل) اذ لانسلم لزوم التذكر لاحوالها في البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على أنه قد نقل عن بعضهم أنه قال انى لاتذكر كونى في صورة الجمل ولا نسلم ان عدد أبدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبرارى لايساوي عدد تلك النفوس المفارقة (وعلى أصل الدليل) الذي أبطل به التناسخ (اعتراضات تعرفها ان كان ماسهدنالك من الاصول على ذكرمنك فلا نعيدها حذرا من الاطناب) مثل ان يقال لانسلم ان كل حادث لابدله من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لانسلم ان شرط حدوث النفس هو البدن ولم لايجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نسلم أنه اذا حدث بدن وجب أن يفيض عليه نفس انما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال أراد باصل الدليل ماذكره ارسطو علي حدوث النفس فانه أصل لدليله على ابطال التناسخ فيعترض عليه بانا لانسلم ان علة التمايز اما الذات أو غيرها لان التمايز أمر عدمي فلا يحتاج الى علة بل لا نسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لايجدى نفعا ولا نسلم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فساده الى غير ذلك مما لايخفي على الفطن ﴿ المقصد الرابع ﴾ تعلق النفس بالبدن) ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادني سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه والا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الى أمر آخر وليس أيضا تعلقا في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها لما عرفت من انها متجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هوتعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثمة قيل هو (تعلق العاشق بالمعشوق) عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان تتعلق به النفس الا يرى انها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة ولا تكره مفارقته وذلك (لتوقف كمالاتها

ولذاتها) العقلية والحسية (عليه) فانها في مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الي آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى ان تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا التفت الى العين فتقوي على الابصار التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها العقلية بعد احتظائها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل أقوي منه بكثير (و) انما تتعلق من البدن (أولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه) فان القلب له تجويف في جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخارهو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه أول متعلق للنفس بان شدالاعصاب يبطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع الشد ولايبطلها مما يلي جهة الدماغ وأيضا التجارب الطبية تشهد بذلك (وتفيده) أي تفيدالنفس الروح بواسطة التعلق (قوة بها تسري) الروح(الى جميع البدن فتفيد) الروح الحامل لتلك القوة (كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولاحاجة الى اثبات القوي) كما مر مرارا

﴿ المرصد الرابع في العقل ﴾

والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولاحالا فيه ولاجزأ منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية (وفيه مقاصد) ثلاثة ﴿ المقصد الأول في اثباته ﴾ قال الحكماء أول ماخلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث) قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين أول ماخلق الله القلم وأول ماخلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلاومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمي قلما ومن حيث توسطه في افاضة أنوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء (واحتجوا عليه) أي على اثبات العقل (بوجهين * الأول الله تعالى واحد) حقيقي لاتكثر فيه أصلا بوجه من الوجوه (فلا يصدر عنه ابتداء الا الواحد ويمتنع ان يكون ذلك)

الصادر عنه (جسما التركيبه) فلو صدر أولا لزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى (ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة) لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه (ولا) يجوز أيضاً ان يكون الصادر الاول (أحد جزئيه اذ لا يستقبل بالوجود دون الآخر) فلا يستقل بالتأثير أيضاً والصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معا (ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر) الذي هو محله فكيف يوجد قبله (ولا نفسا اذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم) الذي هو آلتها (فيمتنع ان يكون سببا لما بعده) ويجب ذلك فيما صدر أولا (فتعين ان يكون الصادر الاول (هو العقل * تلخيصه أول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث في النفس الثاني الموجد للجسم) كالفلك مثلا (لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته والا لأوجد جزئيه)لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا لكل واحد من اجزائه (فيكون) الواجب تعالى (مصدر الاثنين) في مرتبة واحدة (ولا جسما للآخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع) مخصوص (بالقياس اليه) اما بالمجاورة والقرب أو المحاذاة والمقابلة علم ذلك (بالتجربة) فان النار لا تسخن أى جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها (فلو) أوجد جسم جسما آخر لوجب أن يفيض صورته على هيولاه ولو (أفاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى وضع قبل الصور وأنه محال) لان وضع الهيولى مستفاد من الصوة التى هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدا في الجهات (ولا نفسا لتوقف تأثيرها عليه) فان النفس لا تؤثر الا بآلات جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه (ولا أحد جزئيه والا لكان) ذلك الجزء الموجد للجسم (علة للآخر وقد أبطلناه لعدم استقلاله بالوجود) دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر (ولا عرضا لتأخره عنه) في الوجود (فهو) أى الموجد للجسم (العقل * الاعتراض بناء على) تسليم (ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على) الوجه (الأول فلم لا يجوز أن يكون أول صادر هو الجسم بان يصدر أحد جزئيه) عن الواجب تعالى ابتداء (وبواسطته يصدر الآخر) وقد صرحوا بان الصورة جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها متشخصة عنها (وان سلم) ذلك (فلم لا يجوز أن يكون) الصادر الأول (نفسا ولا يلزم

من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا) على ذلك التعلق فيجوز أن يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير (وان سلم فلم لا يجوز أن يكون) الصادر الأول (صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سنبطله وأما على) الوجه (الثاني فلم لا يجوز أن يكون الوجد للجسم جسما قوله انما يؤثر) الجسم (فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء) على سبيل التجربة كما ذكرتم (لا يفيد العموم) لانه استقراء ناقص (سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجده أولا ثم تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب) بان يوجد أحد جزئيه ابتداء وبتوسطه الجزء الآخر (لما مر) في الاعتراض على الوجه الأول ﴿ المقصد الثاني ﴾ في ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الأول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار أمر فباعتبار وجوده) يصدر (عقل وباعتبار وجوبه بالغير) يصدر (نفس وباعتبار امكانه) يصدر (جسم) هو الفلك الأول وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه (اسناد الاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه أحرى وأخلق وكذلك) يصدر (من) العقل (الثاني عقل) ثالث(ونفس) ثانيه (وفلك) ثان وهكذا (الى) العقل (العاشر) الذى هو في مرتبة التاسع من الافلاك أعنى فلك القمر (ويسمى العقل الفعال) المؤثر في هيولى العالم السفلى (المفيض للصور) والنفوس (والاعراض على العناصر) البسيطة (و) على (المركبات) منها (بسبب مايحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية) والاتصالات الكوكبية (وأوضاعها * الاعتراض) أن يقال (هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر) متعددة (والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل) حينئذ (أصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان تصير جزأ مصدر اللامور الوجودية) وقد يجاب عنه بانها ليست جزأ من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون أمرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الأول فيجوز أن تكون بحسبها مصدرا لامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات (وحديث اسناد الاشراف الى الاشراف خطابي) لا يلتفت اليه في المطالب العلمية (واسناد الفلك الثامن مع مافيه من الكواكب المختلفة) المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى (الى جهة

واحدة) في العقل الثاني كما زعموه (مشكل) جدا (وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها) الفائتة عن الحصر (الى العقل الفعال) مشكل أيضا (وبالجملة فلا يخفي) على الفطن المنصف (ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي) وفي الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة العقل وامكانه وجعلوه علة الفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة أوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من أربعة أوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر ﴿ المقصد الثالث ﴾ في أحكام العقول وهي سبعة * الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة * الثاني ليست كائنة ولا فاسدة اذذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة أخرى) فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل (واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل) فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل أبدية (الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بماهيته والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم * الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها أي مايمكن لها فهو حاصل) بالفعل دائما (وماليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان) والعقول مجردة غير زمانية (الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة) عن الغواشي الغريبة (عند الشيء) المجرد القائم بذاته (ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية أعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة) والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور (وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس) فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل (السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد) من المجردات القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات (اذ كل مجرد كذلك (يمكن ان يعقل) لان ذاته منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل (وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن

ان يعقل مع غـيره اذ) نعلم بالضرورة انه (لاتضاد في التعقلات) فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وأيضا كل مايعقل فانه لاينفك عن صحـة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة وحينئذ (فيمكن ان يقارنه) أى المجرد (الماهيـة المجردة) أي الماهية الكائنة التى (للغير في العقل) لان التعقل عبارة عن حصول ماهيـة المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهيـة غـيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه فاذا أمكن ان يقارن ماهية الغير المجرد في العقل (فيمكن أيضا ان يقارنها) أى يقارن ماهية الغير ماهية المجرد (مطلقا) أي سواء كان المجرد موجودا في العقل أو في الخارج (اذ كونها) أي حصول ماهية المجرد (فى العقل ليس شرطا للمقارنة) المطلقة وصحتها (لانه لوكان شرطا) للمقارنة على الاطلاق وصحتها (لكان مقارنتـه) أى مقارنة المجرد (للعقل) التى هى أخص من مطلق المقارنة (مشروطة) أيضاً (بكونها) أى بكون ماهيـة المجرد (في العقل) لان الاخص لابد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم (و) حينئذ (يلزم الدور) لان كون ماهية المجرد في العقل هوعين مقارنته له المشروط به) واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا فى الخارج (واذا جاز مقارنة) الماهيـة الكلية (المجردة) التى للغـير (اياها) يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج (أمكن تعقلها)أي تعقل الماهية الكلية (له) أى للمجرد اذ لامعنى لتعقله للماهية الكلية الامقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي (وكل ماهو ممكن له فهو حاصل له بالفعل) دائما لما عرفت (فاذن هو عاقل لكل مايغايره) من الكليات (بالفعل وهو المطلوب) ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لامانع فيـه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحـد مما يغايره من المفهومات وكل ما أمكن ان يعـقل مع غـيره أمكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيتـه في العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد الماهيـة معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد فى العقل لان حصوله فيـه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليـه كان امكان الشيء متوقفا علي وجوده ومتأخرا عنـه وانه محال واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد فى العقل

أمكن المقارنة حال كون المجردموجودا فى الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير فى المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا أمكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة (الجواب لانسلم ان كل مجرديمكن تعقله كالباري) تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم (وحقيقة العقول والنفوس) فانها غير معقولة لنا أين الجزم بامكان تعقلها ولا نسلم ان المجرد في صيرورته معقولا لايحتاج الى عمل يعمل به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها هو ممنوع (وان سلمنا فلا نسلم ان كل مايمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان)الشاهد بعدم التضاد والتنافي بين التعقلات (لايعمم) شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات (كيف والغير قد يكون مما لايجوز تعقله) كما أشرنا اليه (وان سلم فلا نسلم انه) أى تعقله مع الغير (يقتضى مقارنة الماهية المجردة) التي لذلك الغير (للعقل) أى للمجرد المعقول (وانما يصح) ذلك (لوكان العلم حصول الماهية المجردة في العقل) حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه (وقد تكلمنا فيه) حيث بينا ان للعلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم (وان سلمنا) ان تعقلهما يستلزم تقارنهما فى الوجود الذهني (فلا نسلم انه يلزم من جواز المقارنة) بينهما في العقل (جواز مقارنته) (أي مقارنة المجرد (للغير مطلقا قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها في العقل) ويلزم الدور (قلنا انما يلزم ذلك أن لوكانت المقارنتان) أى مقارنة أحد المعقولين للآخر في العقل ومقارنة أحدهما للعقل (مثلين) حتى يلزم من اشتراط المقارنة الأولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به أيضا فيدور (وهو) أى كونهما مثلين (ممنوع فان حصول الشيئين) كالمجرد وماهية الغير (في ثالث) هو العقل (مخالف لحصول أحدهما) أى أحد الشيئين كالمجرد (في الآخر) كالعقل فان الأول مقارنة أحد الحالين في محل للحال الآخر والثانى مقارنة الحال لمحله فاين أحدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة بكون المجرد فى العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل الاشتراط الشئ بنفسه لايقال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا مشروطة بكون المجرد في العقل والإدار كما عرفت لانا نقول ليس بزعم الخصم ان كل مايطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه فى العقل حتى يتم ماذ كرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد

وغيره من المعقولات مشروطة بكونها في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فان شرط المقارنة بينهما فلم يمكن أن يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه (وان سلم) تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي (فلا يلزم) من ذلك (امكان تعقله) للمعقولات المقارنة له (وانما يلزم هذا لوكان هو) أي المجرد (قابلا للتعقل) أي لكونه عاقلا وهو ممنوع (لايقال التعقل نفس هذه المقارنة) فاذا أمكنت المقارنة فقد أمكن التعقل قطعا (لانا نمنعه) أي نمنع اتحادهما (لجواز أن يكون) التعقل (أمرا مغايرا) للمقارنة (مشروطا بها) وليس يلزم من امكان الشرط فى موضع امكان المشروط فيه *(السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية (لانها تحتاج الى آلات جسمانية) لتدرك بها (ولانها) أي الجزئيات (تتغير) فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير (والاعتراض عليه ستعرفه فى بحث صفات الباري) سبحانه (في مسئلة العلم) فان علمه تعالى محيط بها من غير ان يكون هناك آلة جسمانية أو تغير في ذاته أو صفاته الحقيقية ﴿خاتمة﴾ لمباحث العقول (فى الجن والشياطين) فانها أيضاً من الجواهر الغائبة عن حواسنا (وهي عند المليين أجسام تتشكل باى شكل شاءت) وتقدر على أن تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ فى منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من أصناف المكلفين كالملك والانس (ومنعه الفلاسفة لانها اما أن تكون) الاجساما (لطيفة أولا وكلاهما باطل اما الأول فلانه يلزم أن لا تقدر) هى (على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة) وسبب من خارج يصل اليها (وهو خلاف ما يعتقدونه وأما الثانى فلانه يوجب أن ترى ولو جوزنا اجساما كثيفة لانراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبلاد لانراها وبوقات وطبول نسمعها وهو سفسطة) محضة (والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية) أى عدم اللون (فلا يلزم أحد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف) الذي لالون له (على الافعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلانراها وبالجملة فان أردتم باللطافة الشفافية فنختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها) على تلك الافعال (وان أردتم) بها (سرعة الانفعال والانقسام الى أجزاء) متصغرة (ورقة القوم) فان اللطافة تطلق على هذه المعانى (فنختار أنها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء) الا انه يشكل سهولة تشكلها باى شكل شاءت فلذلك قال (كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها) ورقتها (قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق

بالقوام) في ارقة، الغلظ . لا بالجثة في الصغر والكبر (الا ترى دقة ام لانسان دون قوام الحديد والمجرورى بمصمم فقتل الحديد ويكسر لحجر ويصدر منه مالا يمكن ن يسند الى غاظ القوام وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام) والجثة (كما في الاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس الارضية) فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كان مدبرة للعناصر فهي النفس لارضية أي السفلية (وهي مختلفة فنها الملائكة الارضية) واليها أشار عليه السلام بقوله أتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء أي الملائكة المقربون وورد بانه غير مناسب لان الكروبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون في أنوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لا يتفرغون معه لشيء أصلا لا لتدبير الاجسام ولا للتأثير فيها (ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود لربك (لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة) من المفارقة عن الابدان (تتعلق بالخيرة) من المفارنة لها نوعا من التعلق (وتعاونها على الخير) والسداد (وهي الجن والشريرة) منها (تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر) والفساد (وهي الشياطين والله أعلم بحقائق الامور

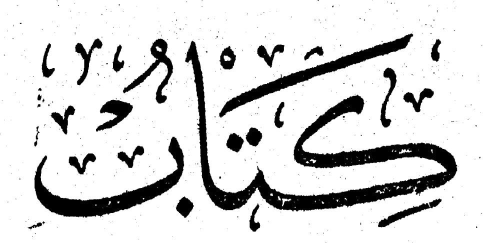
﴿ تم الجزء السابع ويليه الجزء الثامن وأوله الموقف الخامس في الالهيات ﴾

فهرست الجزء السابع من كتاب المواقف

﴿ تمت ﴾

[illegible]

الجزء الثامن من



المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه أحدهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية للمولى حسن جلبي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قدتمت حاشية عبد الحكيم في الجزء السابع

(الطبعة الأولى على نفقة)

الحاج محمد افندي ساسي المغربي التونسي

سنة ١٣٢٥ هـ و١٩٠٧ م

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

(لصاحبها محمد اسماعيل)

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ الموقف الخامس في الالهيات ﴾

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم (وفيه سبعة مراصد) لا خمسة كما وقع في بعض النسخ (المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصد الاول في اثبات الصانع وللقوم فيه مسالك خمسة ﴿ المسلك الاول للمتكلمين ﴾ قد علمت أن العالم اما جوهر أو عرض وقد يستدل) على اثبات الصانع (بكل واحد منهما اما بامكانه أو بحدوثه) بناء على أن علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث شرطا أو شطراً (فهذه وجوه أربعة * الاول الاستدلال بحدوث الجواهر) قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال * لا أحب الآفلين (وهو ان العالم) الجوهري

(قوله المرصد الأول في الذات) أي في بعض أحوال الذات وهو ماليس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب في افراز المقاصد المذكورة في هذا المرصد عما بعدها وتقديمها عليها قلت أما المقصد الأول فظاهر لان اثبات الوجود أهم مع ان الصفات الوجودية يتوقف على وجود موصوفها وكذا الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية اذا أخذت على وجه العدول لا سالبة المحمول وأما المقصد الثاني فلان مخالفة ذاته لسائر الذوات مبني لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة والصفات السلبية كما سيظهر وأما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود أشد ارتباط وانما لم يقدمه على المقصد الثاني بناء على انه ليس فيه ههنا تفصيل يعتني بشأنه وانما هو اشارة الى ما فصل في الأمور العامة (قوله اما بامكانه او بحدوثه) المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال بالامكان وحده ولما كان مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين ولم يسبق من المصنف تعرض لقول بعضهم بأن علة الاحتياج مجرد الامكان لم يلتفت اليه الشارح وحمل قوله اما بامكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطا أو شطرا وقوله أو بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده فقوله بناء متعلق لمجموع قوله اما بامكانه أو بحدوثه وجعله متعلقا بالحدوث فقط حتى يتجه حمل الامكان على الامكان المجرد بعيد جدا والحق انه لولم يقيد المسلك الاول بذلك كما لم يقيد في المحصل لكان أظهر (قوله حيث قال لا أحب الآفلين) أي لا أحبهم فضلا عن عبادتهم لان الأفل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه أعني الأفول وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث فلا يكون صانعا للعالم ولا يكون محبوبا للعاقل * ثم ان الافول اعني الغيبة وان عم الجوهر والعرض الا أن قوله عليه السلام لا احب الآفلين نفي لربوبية الجوهر على الوجه المذكور فلهذا قيل باختصاص طريقه عليه السلام بحدوث الجوهر وبهذا التقرير يسقط

أي المتحيز بالذات (حادث) كما مر (كل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهة العقل فان من رأي بناء رفيعا حادثا جزم بأن له بانيا وذهب أكثر مشايخ المعتزلة الى أن هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخري بأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة (الثاني) الاستدلال (بامكانها وهو أن العالم) الجوهري (ممكن لانه مركب) من الجواهر الفردة ان كان جسما (وكثير) إن كان جسما أو جوهرا فردا والواجب لا تركيب

مايقال من أن اللازم من استدلاله عليه السلام عدم صلاحية الآفل ربا لا ثبوت الصانع للعالم وان الحدوث يقتضي المحدث هذا * فان قلت يحتمل ان يكون استدلاله عليه السلام بالامكان بأن يكون حاصله ان الافول تغير من حال الى حال والتغير يقتضي امكان المتغير المحوج الى علة قلت هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان المتغير بلا ملاحظة استلزامه الحدوث والا فالتجاوز عنه الى الامكان بعد العلم به وكونه أظهر في الدلالة على المطلوب بعيد كل البعد والظاهر ان العلم بذلك الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة * بقي ههنا شيء وهو ان ادلة استلزام حدوث الحال لحدوث المحل مما لا يكاد يصح كما سيجيء فكيف استدل الخليل عليه السلام بحدوث الافول على حدوث محله وانه ليس ربا على أن كون الافول امرا موجودا مما يمكن أن يناقش فيه نعم كونه أمرا متجددا مما لا خفاء فيه لكن محل المتجدد لا يلزم ان يكون حادثا وقد يقال ان ذلك منه عليه السلام برهان حدسي فانه عليه السلام لقوة حدسه استفاد منه أن معروضه لا يصلح للالوهية (**قوله** أي المتحيز بالذات) فسر العالم الجوهري به لأن المجردات غير ثابتة عندنا (**قوله** بناء رفيعا) التقييد بالرفيع ليس للاحتراز بل لزيادة مشابهته للعالم الجوهري المشتمل على النظام الاحسن فان في هذا رفعة شأن كما ان في ذلك رفعة محسوسة (**قوله** بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها) الظاهر أن المراد من الفعل نفس الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري أو الحاصل به من حيث هو كذلك لأن احتياج الفعل الى الفاعل حينئذ لكونه فعلا وان كان قد عاصر وري فان قلت ماذكروه تمثيل يفيد الظن والمسئلة من المطالب العقلية التي يطلب فيها اليقين قلت قد سبق ان العلة اذا كانت قطعية في التمثيل يرجع الى القياس ويفيد اليقين وعليه بنو كلامهم لكن يرد عليه أن لا نسلم ان الواحد منا محدث لأفعاله ودعوى الضرورة لا تسمع ههنا قطعا وان أرادوا بالفاعل مطلق المؤثر يرد المنع عليه أيضا فلعل أفعالنا عند دواعينا حدثت اتفاقا بلا مؤثر فان بني هذا على مجرد ان كل حادث لا بد له من محدث يلزم المصادرة على المطلوب وان أقاموا على استحالة الحدوث اتفاقا دليلا استغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس **قوله** وكل ممكن يحتاج الخ فيه انه رجوع الى الاستدلال بالامكان وكان الكلام في الاستدلال بالحدوث لا يقال المراد ان كل ممكن يحتاج الى المؤثر لحدوثه لانا نقول ان اراد انه يحتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان أراد انه يحتاج اليه لحدوثه وامكانه رجع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت أن الكلام في الاستدلال بالحدوث وحده فالحق أن يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة البداهة (**قوله** والواجب لا تركيب فيه) أي ما يكون واجبا لا يكون مركبا ولا متكثرا

فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي (وكل ممكن فله علة مؤثرة * الثالث) الاستدلال (بحدوث الاعراض) اما في الانفس (مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد) لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها أفعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها وأما في الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير (الرابع) الاستدلال (بامكان الاعراض) مقيسة الى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال * ربنا الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى * أى أعطي صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به (وهو أن الاجسام متماثلة) متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت (فاختصاص كل) من الاجسام (بماله من الصفات جائز فلا بد فى التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه) الاربعة (نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو

وهذا الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب فى الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظته ثم هذه المقدمة اشارة الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهرى مركب وكثير ولا شئ من الواجب بمركب ولا كثير فالعالم الجوهرى ليس بواجب ويلزم منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهما فتوهم الاستدراك والاستطراد من قلة التدبر (**قوله** وكل ممكن فله علة) اى لامكانه وحدوثه اللازم له فيما سوى الصفات * فان قلت الثابت بهذا البرهان أن له علة لا أن علة موجودة وانما يلزم لو بين أن الماهية من حيث هى لا تؤثر مع ان جمهور المتكلمين صرحوا بأن الماهية الواجبية علة لوجوده قلت قد سبق انه فرق بين اعطاء وجود نفسه واعطاء وجود غيره (**قوله** مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة الخ) المشاهدة كناية عن العلم اليقيني والنطفة فى الاصل الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة أى ماء قليل عذب والمراد ههنا المنى والعلقة قطعة من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره قدر ما يمضغ والمراد باللحم فى قوله لحما ودما اللحم الذى كسى به العظام على مانطق به قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين * ويحتمل أن يكون دخول ثم بالنظر الى مجموع قوله لحما ودما والاول أظهر وترك المصنف ذكر العظم لتمام الاستدلال بدونه (**قوله** عن مؤثر لا شعور له) يعنى القوة المولدة المذكورة فى النطفة كما يدعيه قوم تاهوا فى الظلمات واعلم أن الظاهر أن المراد بالاعراض الحادثة ههنا ليس مجرد كون النطفة علقة وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر السياق اذ الظاهر ان هذا الكون اعتبارى متجدد ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل ما يتفرع على هذه الانقلابات من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون المخصوص وغيره والله أعلم (**قوله** مقيسة الى محالها) لا شك انه يمكن الاستدلال بامكان الاعراض فى انفسها أيضا لكن لما اشتهر بينهم أن وجود العرض فى نفسه وجوده فى محله لم يحل الاستدلال بامكان وجوده فى نفسه عن خفاء فلم يلتفت اليه (**قوله** ان الاجسام متماثلة) فلا يكون اختصاص كل جسم بماله من الصفات لذاته من غير

المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور أو التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والأول بقسميه باطل لما مر) في مرصد العلة والمعلول من الامور العامة (فتعين الثاني وهو المطلوب) ولا يذهب عليك ان ماذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء الى قديم والأولان باطلان والثالث هو المطلوب ﴿المسلك الثاني﴾ للحكماء وهو ان) في الواقع (موجودا) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود (واجبا فذاك) هو المطلوب (وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور أو التسلسل وفي هذا) المسلك (طرح لمؤنات كثيرة)

احتياج الى مخصص خارجي (قوله فتعين الثاني) وهو المطلوب اذ المطلوب ههنا مجرد اثبات واجب الوجوب اما ان الاشياء بأسرها مستندة اليه ابتداء بلا توسط بعضها في بعض فذلك بحث آخر مستدل عليه بدليل مذكور في غير هذا الموضع (قوله ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده) فان قلت فليكن معنى قوله وان كان ممكنا فله مؤثر ان له مؤثرا لحدوثه لا لامكانه وحده حتى يرد ماذكره قلت مقابلة الممكن بالواجب يمنعه لان انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات القديمة فان قلت مدبر العالم لا يكون ممكنا قائما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك التوجيه قلت الملحوظ ههنا عنوان الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره وان كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان عدم كون القائم بغيره مدبر العالم ليس لاستلزامها الحدوث لانتقاضه بالصفات بل لاستلزامه الامكان كما سيأتي فالرجوع بالآخرة الى الامكان وحده حينئذ أيضا فليتأمل (قوله والمشهور ان المتكلمين) أي ليس في كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الأحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات لكن اللازم من هذا المشهور أعني مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على أن ذلك القديم واجب والظاهر ان ذلك انما هو بمسلك الامكان فتدبر (قوله ولا يكون حادثا والا احتاج الخ) في هذا التقرير نوع ركاكة لان حاصله أن ذلك الصانع ان كان حادثا يلزم اما أحد المحالين واما المطلوب ولا شك أن لزوم المطلوب ليس بمحذور من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فلا يثبت قوله ولا يكون حادثا فالاظهر أن نقول والثالث خلف باطل مع انه عين المطلوب أو نقول وذلك الصانع اما حادث أو قديم والأول باطل للزوم الدور أو التسلسل والثاني هو المطلوب (قوله المسلك الثاني للحكماء) غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب وأما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فبمسلك آخر (قوله لمؤنات كثيرة) في لفظ كثيرة اشعار بأن فيه بعض المؤنات السابقة وهو اثبات الاحتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور والتسلسل لا اثبات نفس الامكان كما توهم اذ لا احتياج اليه قطعا لثبوت وجوب

كانت في المسلك الأول من بيان حدوث العالم وامكانه ومايتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنها فانها سقطت ههنا (كما ترى ﴿ المسلك الثالث ﴾ لبعض المتأخرين) يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء وانتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا (جميع الممكنات) المتسلسلة الى غير النهاية (من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة) موجدة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج (وهي لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه) ولا جميع أجزائه لانه عينه (ولا تكون) أيضا (جزءه) أي بعض اجزائه (اذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة أخرى فلا تكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وحينئذ (فيلزم أن يكون) الجزء الذي هو (علة المجموع علة لنفسه ولعلله) أيضا واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا أمرا داخلا فيه (فاذن هو أمر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب) ولا بد أن يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فتنتهي به السلسلة (واعترض عليه بوجوه * الاول المجموع يشعر بالتناهي) لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهي وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب

وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء امكانه وهذا ظاهر (**قوله** وان تسلسلت الخ) لم يتعرض الدور لان بطلانه أظهر بل قد ندعى فيه الضرورة كما سبق (**قوله** لاحتياجه الى أجزائه) ولأن كل جزء منه ممكن (**قوله** لا تكون نفس ذلك المجموع ولا جميع أجزائه) أراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الآحاد وبجميع الأجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل بأن يلاحظ ان كل واحد من الأجزاء علة للآخر متسلسلا الى غير النهاية فيكون لكل منهما مدخل مخصوص في العلية للمجموع ونظيره ما قيل في امتناع كسبية التصور المعرف للماهية يمتنع أن يكون نفسها وكذا أن يكون جميع أجزائها لانه نفسها فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع لدفع توهم صحة عليه جميع أجزاء الشيء له في الخارج كصحة عليته له في الذهن ويكون الحكم بالنفسية في كلا الأمرين صحيحا بخلاف ما اذا أريد بالمجموع ما يدخل فيه الهيئة الاجتماعية وبالجميع ما لا يدخل فيه تلك (**قوله** فيلزم أن يكون الجزء الذي الخ) وأيضا يلزم توارد العلتين على ذلك الجزء وغيره كما لا يخفى (**قوله** وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب) لا يقال تناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب في نفسه وثبوت الواجب في نفسه لا يتوقف على التناهي وما يدل عليه وان كان يستلزمه بل اثباته يتوقف عليه حينئذ فلا مصادرة كما في الاستدلال بالاثر على المؤثر لانا نقول العلم بتناهي الممكنات متوقف على العلم

(فاثباته به) أي اثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به) أي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام (هو الممكنات) باسرها (بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي) اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انما الممتنع أن يتصور كل واحد مما لا يتناهي مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثاني ان أردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير أن ينتهي الى حد يقف عنده (وان أردت به الكل المجموعي فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمة هيئة اجتماعية) الا بحسب الاعتبار وماجزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا (والجواب انا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية) اذ الكل ههنا عين الآحاد (كما في مجموع العشرة) ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا (الثالث ان أردت بالعلة) العلة (التامة فلم لا يجوز أن تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نسلم ذلك في) العلة (التامة فانها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر اليه) فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدما بل (هو نفس الماهية وان أردت بها) أي بالعلة (الفاعل) وحده (فلم لا يجوز أن يكون جزؤه قولك لانه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولعلله (قلنا) ذلك (ممنوع ولم لا يجوز أن يحصل بعض الاجزاء بلا علة

بثبوت الواجب كما دل عليه قوله ولا بد أن يستند الخ فاثباته بما يدل على التناهي يكون مصادرة * فان قلت العلم بتناهيها لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان التطبيق دليل مستقل على بطلان التسلسل وثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل أيضا والكلام ههنا فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل الثاني واذا استعين في الحكم بالتناهي والعلم به ببرهان التطبيق لم يكن ما ذكره دليلا مستقلا على ذلك البطلان (قوله انما الممتنع) هذا الحصر اضافي لا حقيقي فان ضبط غير المتناهي بالحدود واطلاق اسم الكل والجميع عليه ممتنع وان لم يلاحظ أجزاؤه مفصلا كما يشار اليه في بحث العلم (قوله موجود ههنا) انما قال ههنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود فيما جزؤه معدوم (قوله وان أردت بها الفاعل) لم يتعرض لسائر العلل الناقصة لان الكلام في العلل الموجودة وهي منحصرة في العلة التامة والفاعل في التامة والفاعلية ولم يتعرض لغيرهما (قوله ولم لا يجوز ان يحصل بعض الأجزاء بلا علة) فان قلت الكلام في السلسلة التي كل واحد من آحادها ممكن فكيف يجوز حصول بعض الأجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام أو نقول معناه بلا علة مفروضة وهي علة الكل وحينئذ يكون مؤداه مؤدى قوله أو بعلة أخرى ويكون لفظ أو للتخيير

أو بعلة أخري والجواب ان المراد) بالعلة هو (الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لابد أن يكون فاعلا لكل) من الاجزاء على معني انه لايستند شيء منها بالمفعولية الا اليه أو الى ماصدر عنه (والا وقع بعض أجزائه بفاعل آخر) لم يصدر عنه (فاذا قطع النظر عنه) أي عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلولة التي هي المجموع (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلا مستقلا) بالمعني المذكور وهو خلاف المقدر (فان قيل هذا) الذي ذكرتموه (منقوض بالمركب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هو مجموع لاشك انه ممكن لاحتياجه الى جزءه الذى هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من أجزائه (وأيضاً لوكان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (للزم في مركب في أجزائه ترتب زماني) كالسرير مثلا (اماتقدم المعلول على علته أوتخلف المعلول عن علته) المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجدت العلة المستقلة للكل لزم الامر الثانى وان لم توجد لزم الامر الأول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الأول) وهو النقض (انا قيدناه) أي الكل (بما كل جزء منه ممكن) كما مر آنفا (فاندفع النقض) فان قيل نحن

فى التعبير ومثله شايع فى المفتاح وان كان لايخلو عن نوع تكلف (قوله على معنى انه لايستند شئ منها بالمفعولية الا اليه أوالى ماصدر عنه) قد أشرنا فى مباحث العلة والمعلول الى الاعتراض على هذا الكلام بأن المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لابدله من فاعل مستقل على معنى أن لا يكون المركب محتاجا الى فاعل خارج عنه وأما الاستقلال بالمعنى الذى أشار اليه الشارح فهو انما يجب فى مركب من آحاد متناهية يستند بعضها الى بعض وأما فى الآحاد الغير المتناهية المستندة بعضها الى بعض على ماهو المفروض فى السلسلة التى كلامنا فيها فلزومه ممنوع فالواجب حينئذ أن يكون موجد الكل جزء منه امابنفسه أو بجزئه ولا محذور حينئذ فى كون ماقبل المعلول الاخير علة للسلسلة وكونه معلولا لما قبلها بمرتبة وهلم جرا فليتأمل (قوله فان قيل هذا منقوض الخ) أى قولهم علة الكل يجب أن يكون علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله مع أن فاعله ليس فاعلا لكل فاعل من أجزائه وهذا السؤال بعد ماصرح فى الجواب السابق بقوله وهو فى مجموع كل جزء منه ممكن غير موجه وكأن قول الشارح فى اثناء جوابه كما مر آنفا يومى اليه وقد يقال النقض لقولهم علة الجملة لا يكون جزؤها قيل لاجهة للنقضين لان الواجب ليس بعلة مستقلة للكل بل لما سواه من الممكنات ولو سلم عليته للكل بمعنى ان ماهية الواجب توجب وجود نفسه وغيره فلا نقض أيضا اذ حينئذ يكون علة للكل جزء منه فلم يحتج الى تقييد الكل بامكان كل جزء منه لدفعه ولا يخفى عليك أن امكان الكل يستلزم احتياجه الى علة مستقلة قطعا فلا وجه لمنعه بعد الاعتراف باللزوم على ما أطبقوا عليه نعم لو استلزم احتياج كل جزء منه اليها لكان له وجه لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه ممكن وأما فى المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور الأثرين منه عندهم كما بيناه فى بحث العلة والمعلول

يمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب أن يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده بأسرها ممكنة (وعن الثانى) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى الذى صورناه (لايمتنع) انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع مايتوقف عليه التأثير أعني العلة التامة على انا نقول (كيف) يتجه علينا ماذكرتم (والمراد) بقولنا علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء منه (ان علته) أي علة الجزء (لاتكون خارجة عن علة الكل وبذلك) الذى ذكرناه من المراد (يتم مقصودنا) وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لايجوز أن تكون جزؤه اذ يلزم حينئذ أن لاتكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو محال أو ماهو داخل فيه فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى مايكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته أولى منه بان تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هذا خلف ولك ان تتمسك في ابطال علية الجزء بهذا ابتداء (ولايلزم ماذكرتم) من احد الامرين (اذ قد تكون علة كل جزء) من الاجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل) فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لوكانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من أجزائه لزم ماذكرتموه ﴿المسلك الرابع﴾ وهو مما وفقنا الاستخراجه ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة) أى لولم يوجد الواجب لانحصرت

(قوله وعن الثانى وهو المعارضة) لايخفى أنّ كون الثانى معارضة هو الذى يقتضيه ظاهر قول المصنف وأيضا لو كان فاعل الكل الخ ويمكن أن يقرر بوجه يكون به من احدى صورتى النقض الاجمالى وهى لزوم المحال على تقدير تمام الدليل لا التخلف فى صورة النقض كما فى السؤال الاول (قوله فانّ علته أولى) لانّ تأثير ذلك الجزء فى السلسلة بتحصيل ماتحته وتأثير علته بتحصيله وتحصيل ماتحته ولاشك ان جعل علة السلسلة مايؤثر فى أجزاء أكثر أولى من جعلها مايؤثر فى أقل هذا وقد أشرنا فيما سبق الى اندفاع هذا الكلام بأنّ ماقبل المعلول الاخير متعين لعلية السلسلة لكفايته فى إيجادها وعدم احتياجه فيه الى معاون اذ المعلول الاخير ليس بعلة لشئ بخلاف غيره من الأجزاء فانه محتاج فى إيجادها الى الجزء الذى صدر عنه (قوله ولك ان تتمسك الخ) فان قلت لما جاز به التمسك فى ذلك ابتداء كان باقى المقدمات المذكورة فيه مستدركا فيختل الدليل السابق قلت مثله عند المصنف من قبيل تعيين الطريق ولايقدح فى صحة الدليل كما صرح به فى ثالث تعريفات الهيولى من موقف

الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) أي المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أجزائه الممكنة (الى موجد) لكونه ممكنا مركبا من ممكنات (مستقل) في الايجاد بان لا يستند وجود شيء من أجزائه الا اليه أو الى ماهو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء أو بواسطة هي منه أيضا (يكون ارتفاع الكل مرة) أي بالكلية وذلك (بان لا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلا ممتنعا بالنظر الى جوده أى وجود ذلك الموجد المستقل (اذ مالا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود) لما عرفت من ان الممكن مالم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من أجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم أصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب أن يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى أجزائه (و) الشيء (الذى اذا فرض عدم جميع الاجزاء) أي عدم أي واحد منها (كان) ذلك العدم (ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع) لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منهما ليس

الجوهر (قوله ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى الخ) نقل عنه رحمه الله تعالى ان فيه اشارة الى ما في كلام المصنف من الخلل ولعل وجهه ان المفهوم منه لزوم وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع أجزائه ممتنعا بالنظر اليه و بهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجا عن المجموع لان كل واحد من آحاد السلسلة غير المعلول الأخير يمنع ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور اذ ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من آحاده ومن جملة الآحاد معلول ذلك الجزء الذى فرض علة للمجموع وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذى يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى السابق وما يمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما أشار اليه الشارح من أن موجد السلسلة ينبغي أن يمنع جميع طرق انعدام السلسلة وحينئذ لا يجوز أن يكون جزؤها لان من جملة طرق انعدامها انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض علة لها فيلزم أن يكون عدمه ممتنعا نظرا الى ذاته مع امكانه و بهذا يظهر وجه تفسير قول المصنف اذا فرض عدم جميع الأجزاء بقوله أى عدم أى واحد منها و يمكن أن يوجه كلام المصنف أيضا بأن كل جزء من السلسلة انما يمنع عدمها بعدم معلوله اذا كان موجودا والمفروض عدمه أيضا وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون الا واجبا نعم ماذكره الشارح أظهر فليتدبر (قوله لان عدم شيء منهما ليس ممتنعا نظرا الى ذاته) فيه بحث لان هذا انما يفيد اذا لزم أن يكون علة الشيء مانعة بجميع انحاء عدمه بنفسها اذ لو كفى كونها مانعة له اما بنفسها أو بجزئها لم يفد ماذكر لجواز أن يكون ماقبل المعلول الأخير علة للسلسلة و يكون مانعا لعدمها بعدم نفسه لكن لا بنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ماقبله بمرتبة وهكذا على ماصورناه من قبل ثم الحق انه يكفى كون العلة مانعة لجميع انحاء عدم المعلول اما بنفسها أو بجزئها للقطع بأ (ا) اذا كان علة (ج) و (ب) علة (د) كان مجموع (اب) علة مستقلة لمجموع (ج د) ومانعا لجزئه لعدم ذلك

ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته (فيكون) ذلك الخارج عن جميع المكنات (واجبا) وجوده في حد ذاته اذ لا موجود فى الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لامطلوبا كأنه قيل ان لم يكن الواجب موجود الزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب فتظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها ﴿المسلك الخامس﴾ وهو قريب مماقبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره) أى ممكن وحينئذ (فيلزم ان لا يوجد موجود) اصلا ضرورة انحصار الموجود فى الواجب والممكن (اما الاول) وهو أنه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولاشك ان (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) أى بالكلية (لا يكون) على ذلك التقدير (ممتنعا لا بالذات) وهو ظاهر لانه وآحاده برمتها ممكنة (ولا بالغير) لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لابد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه (واما الثاني) وهو أنه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود أصلا (فلان مالم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم) من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوف لا سترة به ﴿المسلك السادس ما أشار اليه بعض

المجموع بعدم احد جزئيه فليتأمل (قوله وهذا المسلك غير محتاج الخ) هذا ظاهر فان حاصله ان علة الجميع يجب أن يكون خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناهيا غير مشتمل على الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك الأول والثانى فانه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا وأما احتياج المسلك الثالث اليه كما يشعر به تخصيصه عدم الاحتياج بالرابع والخامس ففيه خفاء والحق انه لا فرق بين الثلاثة فى أن كلا منها اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل من غير احتياج فى اثبات الواجب الى ملاحظة بطلانه فليتأمل (قوله وقربه منه مكشوف) فان الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم وهما متقاربان كذا نقل من الشارح ولك

الفضلاء ﴾ وتحريره ان الممكن لايستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء مالم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في لممكن لزم أن لايوجد شيء أصلا لأن الممكن وان كان متعددا لايستقل بوجود ولا ايجاد واذلا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك وأظهرها وقد ذكر ههنا ﴾ أى في مقام اثبات الصانع (شبهات كثيرة) أوردها الامام الرازى في كتبه وأجاب عنها لكن (حاصلها عائد الى أمر واحد وهو ان يوجد ههنا وفي كل مسئلة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر لئلا يلزم نفى القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين أوفى دليلهما ان أمكن) ولا استبعاد في امكان القدح في دليلهما معا (اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما) حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء لازمه (ولنذكر منها) أي من تلك الشبه مع أجوبتها (عدة) لتطلع بها على أحوال نظائرها ﴿ الأولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده امانفس ماهيته أوزائدا عليها ﴾ اذلا محال لكونه جزأ منها (والأول باطل لان الوجود مشترك كامر والماهية غير مشتركة والثانى باطل والا كان وجوده معلول

أن تعكس حديث النظر كما يشعر به قول الشارح في المسلك الرابع ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول الخ (قوله لزم أن لايوجد شيء أصلا الخ) قيل هذا المسلك أيضا محتاج الى ابطال التسلسل لان كل ممكن وان لم يستحق الوجود نظرا الى نفسه استحقه نظرا الى علته فيجوز أن يعلل كل من الممكنات بعلة ممكنة لا الى نهاية فيستحق الوجود والايجاد بالنظر اليها والظاهر أنّ هذا المسلك يحتاج الى نوع حدس (قوله وهذا المسلك أخصر المسالك وأظهرها) قيل ههنا مسلك آخر لطيف وهو انه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجود في الممكن وكل ممكن موجود لا بد له من علة تامة بالضرورة فان كانت علة ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاجت أيضا الى علة فلا يكون نفسها علة تامة للممكن المفروض أولا لاحتياجه الى علة تلك العلة أيضا وان كانت واجبة أو مشتملة عليه ثبت المطلوب وفيه أنّ العلة التامة للممكن في مرتبة من المراتب جاز أن يكون نفسه علتها كما أشار اليه في الاعتراض على المسلك الثالث وأما فاعله المستقل بالتأثير فجاز أن يكون جزأ منها وبالجملة بعض الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة متأت ههنا أيضا فتأمل (قوله لانّ الدليل ملزوم الخ) فيه أنّ الملزوم هو الدليل الصحيح والذى يبطل هو الفاسد فعلى تقدير أن يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لاخلل في ابطال ذينك الدليلين الفاسدين على تقدير تسليم الاستلزامين والظاهر أن اطلاقه الملزوم على الدليل الفاسد بمعنى أنه لو صح لاستلزامه (قوله لكان وجوده امانفس ماهيته) لو حمل وجوده على مفهوم الكون في الأعيان المضاف اليه تعالى سقط الجواب الأول لكنه خلاف الظاهر

ماهيته) لامتناع كونه معلولا لغيرها (فتتقدم) ماهيته (عليه) أي على وجود (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك) في الوجود الذي هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون في الاعيان) أعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية (وأما ماصدق عليه الوجود فلا) اشتراك فيه وذلك (كالماهية والتشخص أو وجوده غيره) أي زائد عليه ومعلول لماهيته (وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم * الثانية) من تلك الشبه (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما مختارا أو موجبا والأول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لايستند الى المختار والثاني باطل والا لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل) وكلاهما محال (والجواب لانسلم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلائله * الثالثة) منها (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما عالما بالجزئيات أولا والاول باطل والالزم التغير فيه) أي في ذات الواجب تعالى (لتغير المعلوم) الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام وأخرى بعدمه والعلم لابد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير أيضا بحسبه (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير (واجبا) بل حادثا لان محل الحوادث حادث (والثاني باطل لانا نعلم) بالبديهة (ان هذه الافعال المتقنة) المشاهدة في الجزئيات (لا تستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير) اللازم في العلم انما هو (في الاضافات لا في الذات) أي لا في صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا في أمور اعتبارية لا في صفات حقيقية (وانه جائز) في الواجب

(قوله لان العالم قديم بدليله) فيه أن القديم من العالم عند من يقول به بعض أجزائه اذ لاشك في تحقق الحوادث فجاز أن يكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى ماعداه فلا يبطل بهذا الاختيار المطلق وان حمل الاختيار والايجاب في قوله امامختارا أو موجبا على الاختيار والايجاب بالنسبة الى كل مصنوعاته منع الملازمة ألا ترى أن المتكلمين قائلون بأنه تعالى موجب بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة الى ماعداها فكان ماذكره كلام الزامي فتأمل (قوله لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل) اذ لو توقف كل حادث يومي على شرط حادث لزم الثاني والالزم الاول (قوله أي في ذات الواجب تعالى) أي باعتبار صفته الحقيقية التي هي العلم فظهر طباق قوله الآتي أي لا في صفاته الحقيقية فان علمه الخ (قوله ان هذه الافعال المتقنة لا تستند الى عديم العلم) هذا بناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد جميع الاشياء ابتداء الى الله تعالى فلا عبرة باحتمال أن يوجد الواجب ولا يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل أمرا متوسطا صادرا عنه عز وجل بالايجاب

(كما سيأتي ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك) التطويل (تبحرا في العلوم) وتوسعا في التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الاهتداء اليه) بما نبهناك به من الضابطة والامثلة (ان توفر من أمثاله الاباعر) جمع بعير ﴿خاتمة﴾ للمقصد الأول (لما ثبت ان الصانع تعالى واجب) وجوده وممتنع عدمه (فقد ثبت انه أزلي أبدي ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها) قال الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى أزليا أبديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل أثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا في ذلك الي وجوه أخر فقالوا مثلا لو لم يكن أزليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعل وهو أيضاً محال لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم أقوى فاندفاع الضد به أولى من انعدامه بالضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطلت الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنف صرح باول كلامه ثم أشار الى آخره بقوله (والمتكلمون انما احتجوا) بوجوه أخر (عليه) أي على كون الصانع أزليا أبديا (قبل اثبات ذلك) أي قبل اثبات كونه واجبا (وعنه) أي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا (غني فلا نطول به الكتاب) كما طول به الامام كتابه على ما أشرنا اليه ﴿المقصد الثاني﴾ في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات) اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ

(قوله احتاجوا في ذلك الى وجوه أخر) قيل عليه ان استدلوا على اثبات الصانع بحدوث العالم فهو يثبت قدم صانعه وان استدلوا بامكانه فهو يثبت وجوبه وأجيب بأن الامر كذلك لكنهم لم يتعرضوا الشيء منهما عند اثباته بل جعلوا كلا منهما مطلبا آخر (قوله اما لذاته وهو باطل واما بفاعل) قد سبق في موقف الاعراض اعتراض على كل من المقدمات المذكورة ههنا فلينظر فيه والأقرب في بيان الأزلية والأبدية أن يقال لو لم يكن أزليا أبديا لكان قابلا للعدم فيحتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مرجح خارجي فيتسلسل (قوله في أن ذاته تعالى مخالفته الخ) جعل المخالفة في المحصل من الصفات السلبية وهو مبني على تأويلها بعدم المماثلة ولا ضرورة الى التأويل وان كان التلازم مما لا شك فيه ثم هذه ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يوردها المصنف في

الاشعري وأبي الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا (فهو منزه عن المثل) المشارك في تمام الماهية (والند) الذي هو المثل المنادي (تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات) في الذاتية والحقيقة (وانما تمتاز عن سائر الذوات باحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة) أي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند أبي علي الجبائي (و) أما (عند أبي هاشم) فانه (يمتاز) عما عداه من الذوات (بحالة خامسة هي موجبة لهذه الاربعة نسميها بالالهية) قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى * ليس كمثله شئ لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والاربعين أجيب بان

شئ من القسمين ولكل وجهة هو موليها (قوله فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين) أي بين كل شخصين موجودين فليس بين افراد الانسان عندهما حقيقة مشتركة وهذا هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ أن وجود كل شئ عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق وان أوله المصنف فيما سبق بأن معناه انه ليس للوجود هوية مغايرة لهوية الموجود (قوله فهو منزه عن المثل) اما في ذاته فلما ذكره واما في صفاته فلان شيأ من الممكنات لا يسد مسده في شئ من الصفات وكأن ذكر الند بعد المثل يشير الى الثاني (قوله هو المثل المنادى) أي المعادى وأصله الهمز لانه من الندء وهو النهوض وكأن المعاديين ينهض كل منهما الى الآخر (قوله مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة) ومبنى كلامهم على أن مفهوم الذات تمام حقيقة ما تحته كما سبق والا فمشاركة ذاته تعالى لسائر الذوات بمعنى أن مفهوم الذات أعني ما يقوم بنفسه أو ما يصح أن يعلم و يخبر عنه صادق على الكل صدق العارض على المعروض مما لا نزاع فيه (قوله والحياة والعلم التام الخ) انما لم يقيد الحياة بشئ يمتاز به عن حياتنا كما قيد العلم والقدرة لان حياته تعالى مخالفة بالنوع لحياتنا على ما سيجئ في رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل وفيه انهم صرحوا بأن علمه تعالى وكذا قدرته ليسا بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف المماثلة و يمكن أن يقال انما لم يقيد الحياة لان حياته تعالى عند غير الفلاسفة وأبي الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة كما سيجئ والظاهر ان مراد مثبتي الاحوال بهما العالمية والقادرية اللتان جعلوهما مميزتين له تعالى فتقييدهما بالتامة تقييد للحياة في المآل والله أعلم (قوله ليس كمثله شئ) قيل العرب اذا أرادت المبالغة في نفي المشابهة جمعت بين حرفي التشبيه فيقول ليس كمثله فلان أحد وقيل الكاف صلة زيدت في الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما قال الله تعالى * فان آمنوا بمثل ما آمنتم به * وقالوا يقال ليس هذا كلام مثلك أي كلامك والكلام في هذه الآية مبسوط في المطول وحواشينا عليه فلينظر فيهما (قوله هي المشاركة في أخص صفات النفس) قد سبق في أواخر بحث الوجود أن المشاركة في الحقيقة تستلزم المشاركة في اللوازم

الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبة فيرجع التميز بالحقيقة الى القيد وتندفع المنافاة بين الكلامين (لنا) في اثبات المذهب الحق انه تعالى (لوشاركه غيره في الذات) والحقيقة (لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية) فان المتشاركين في تمام الماهية لابد أن يخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا (و) لاشك أن (مابه الاشتراك غير مابه الامتياز فيلزم التركيب) في هوية كل منهما (وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر في) اشتراك (الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه وأيضاً فنحن نجزم به) أي بالذات (مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والاعراض علي قياس مامر في الوجود وأيضاً فقولنا المعلوم اماذات واما صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم من الذات شئ واحد لم يكن كذلك (والجواب ان المشترك مفهوم الذات) أعني مايصح أن يعلم ويخبر عنه أومايقوم بنفسه (وانه) أي مفهوم الذات على الوجهين أمر (عارض للذوات المخصوصة) المتخالفة الحقائق على مآل قولهم الى ان الاشياء متساوية

ويشير اليه الآن أيضافنفي المشاركة في أخص الصفات يستلزم نفي المشاركة في الحقيقة فلايصح قوله دون المشاركة في الذات والحقيقة اللهم الاأن يكون مرادهم مجرد رد استدلال الأصحاب بهذه الآية على نفي المشاركة في الحقيقة ويحمل كلامهم على المنع والسند فتأمل (**قوله** مشترك بين الموجودات) فلايحصل به التميز عن جميع الذوات المماثلة له في الذاتية أوان حصل التميز عن بعضها وهو ذوات المعدومات الممكنة الثابتة في حال العدم عند المعتزلة ومقصودهم بيان مايمتاز عن جميع الذوات وقد عرفت أن الحياة المذكورة أيضا كذلك بقي أن يقال المشترك هو الوجود المطلق ويجوز أن يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صير الى التقييد بمجرد نفي المنافاة من غير تعرض لاشتراك الوجود لكان أولى ويمكن أن يقال مرادهم بيان الامر الذي يميزه تعالى عن غيره ويكون معقولا لنا حتى يمتاز به عندنا ووجوده الخاص لايعقل من حيث خصوصيته وانما يعقل بالمقيدات الكلية وان كانت منحصرة في فرد كالوجوب فتأمل (**قوله** فيلزم التركيب في هوية كل منهما) فان قلت الشخص عين الماهية في الخارج كماسبق تحقيقه فلايلزم التركيب فيه قلت لوسلم فالتركيب في العقل أيضا ممتنع في الواجب تعالى كماسلف بقي أن يقال تعين الواجب تعالى زائد على حقيقة عند المتكلمين لكنه أمر عدمي ليس بداخل في هويته تعالى والمتشخص معروضه فلايلزم التركيب فالأولى في الاستدلال أن يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولالازم ذاته تعالى والالم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة مع أن المفروض اشتراك الذوات في تلك الحقيقة فتعين استناده الى أمر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن أن يقال في بيان لزوم التركيب ذلك التعين لما لم يجز أن يكون ذاته تعالى ولالازم ذاته لما ذكرنا ولاعارضا لامر منفصل للزوم الاحتياج تعين عروضه لامر مختص

في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن (وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ماصدق عليه) هذا (المفهوم) أعني (الذي يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فمن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان (وهذه) المغالطة أعني إشتباه العارض بالمعروض (منشأ لكثير من الشبه) في مواضع عديدة (فاذا انتبهت له) أي لهذا المنشأ ووقفت على حاله (وكنت ذاقلب شيحان) أي يقظان غيور على حرمه التي هي بنات فكره (انجلت عليك) تلك الشبه (وقدرت) على (أن تغالط) غيرك (وأمنت) من (ان تغالط) أنت (منها) أي من تلك الشبه (قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ماصدق عليه الوجود) لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود أمرا واحدا مشتركا مجزوما به (والنزاع) انما وقع (فيه) لا في مفهوم عارض لحقيقته (ومنها قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية) كما في الواجب مثلا (وبالعكس) أي نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا (قلنا فيه ماتقدم) من أن الزائد مفهومه لا حقيقته (ومنها الوحدة عدمية والا تسلسل قلنا) اللازم من دليلكم على تقدير صحته أن يكون (مفهوم الوحدة) عدميا لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى مالا نهاية لها (ولا يلزم) هذا التسلسل (فيما صدق عليه فانه مختلف) فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة في مباحث

وذلك الامر اماذاتي أو مستند اليه لئلا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب فتدبر (قوله أعني اشتباه العارض بالمعروض) الانسب لما سبق أن يقول أعني اشتباه مفهوم الموضوع بما صدق عليه فكان الباعث على ماذكره كون الشبه الموردة من اشتباه العارض بالمعروض (قوله ذاقلب شيحان) الشيحان بفتح الياء الغيور الحذر على حرمه استعارة للقلب الذي يدفع شين الشبه وعار الأغاليط عن بنات فكره (قوله قلنا فيه ماتقدم) فان قلت حاصل الاستدلال أن يقول نعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون زائدا عليه وحينئذ لا يتجه الجواب قلت المعلوم في الصورة المفروضة هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب بالكنه وعن تعقله من حيث أنه واجب لا عن تعقله بوجه ما (قوله على تقدير صحته اشارة الى المنع بجواز أن تكون وحدة الوحدة نفسها او بأنه لا يلزم من جواز وجود طبيعة وجود جميع افرادها فجاز أن

الوحدة (ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة) ومن الصفات الاخر شيئا (واحدا) هو عين الذات ولاشبهة في استحالته (قلنا يكون ماصدقا) أي ماصدق (عليه) العلم والقدرة مثلا (واحدا وأما المفهوم فلا) يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة (وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى) فلنكتف بما ذكرنا اذلايخفي عليك حالها ﴿ تنبيه ﴾ نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته) تعالى (وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك) وفي هذه العبارة نوع قصور والاظهر أن يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها أويقال ذاته وجوده المساوى لسائر الموجودات بناء على اشتراك الموجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها (وهذا باطل) بطلانه ظاهر أما على المعنى الأول فلانه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب أمرا مخالطا لجميع الممكنات حتي القاذورات ولا يخفي استحالته وأما على المعني الثاني فلانه يلزم منه التساوى فى الصفات اللازمة قال المصنف (ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون فى الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لماهيته أوليس بزائد ﴿ المقصد الثالث ﴾ في ان وجوده نفس ماهيته) كما هو مذهب الشيخ وأبى الحسين والحكماء (أم زائد)

تكون الوحدة وجودية و وحدة الوحدة عدمية كما مر مثله مرارا (قوله تنبيه نقل من الحكماء) الاظهر أن يذكر هذا التنبيه فى المقصد الثالث كما لايخفى (قوله وفى هذه العبارة نوع قصور) لان الضمير فى قوله و يمتاز عن غيره ان كان راجعا الى ذاته تعالى لم يصح أن يجعل عدم العروض للغير سببا للامتياز لان كثيرا من الجواهر كذلك اللهم الا أن يجعل ضمير عروضه لوجوده أعني الوجود المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سبب امتياز الذات وهو على تقدير صحته خلاف الظاهر وان كان راجعا الى الوجود المشترك فهم منه على تقدير على صحته ان المقصود بيان امتياز الوجود المطلق عن الوجودات الخاصة وذلك الامتياز ليس بمقصود بالبيان ههنا بل المقصود اما بيان امتياز ذاته تعالى عن سائر الذوات أو بيان امتيازه عن سائر الوجودات الخاصة

(قوله مخالطا لجميع الممكنات) قالوا لايخفى أن نور الشمس اذا وقع على الأشياء لم يعرض له بسببه نقصان أصلا واذا كان فى المحسوسات شئ كذلك فلم لايجوز أن يكون ماهو عال عن ادراك العقول كذلك والحق انه

عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين (وانه مساو لوجود الممكنات أم مخالف وقد تقدم في الامور العامة مافيه كفاية) فلا معني للاعادة

﴿ المرصد الثاني في تنزيهه ﴾

وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد) سبعة ﴿ المقصد الأول ﴾ انه تعالى ليس في جهة)من الجهات (ولا في مكان) من الامكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق) اتفاقا (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فذهب) أبو عبدالله (محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها) وهو أن يكون بحيث يشار اليه انه ههنا أوهناك قال (وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتي قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد) تحت الركب الثقيل (و) قالوا انه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي ان المخلصين) من المؤمنين (يعانقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال) هو (محاذ للعرش غير مماس له فقيل) بعده عنه (بمسافة متناهية وقيل) بمسافة (غير متناهية ومنهم من قال ليس) كونه في الجهة (ككون لاجسام في الجهة) والمنازعة مع هذا القائل راجعة الي اللفظ دون المعني والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به (لنا) في اثبات هذا

عذر بارد (**قوله** وهي الصفات السلبية) وتسمى بصفات الجلال كما أن الوجودية تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية اهتماما بشأنها فان التنزيه عن النقائص أهم من اثبات صفات وجودية زائدة على الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام كما أشرنا اليه في أوائل الكتاب (**قوله** ليس في جهة ولا في مكان) ان أريد بالجهة منتهى الاشارات الحسية أو الحركات المستقيمة تكون الجهات اطرافا وحدودا للأمكنة لانها حينئذ تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وان أريد بها المكان الذي هي جهة ما تكون عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما ثم الملازمة بين نفي المكان ونفي الجهة ان سلمت لم يقدح في الجمع بين النفيين لان المقام مقام التفصيل والتوضيح كما لا يخفى (**قوله** الى أن كونه في الجهة الخ) أي في جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا وكذا المراد من الجهة في قوله ومنهم من قال ليس كونه في الجهة الخ جهة الفوق (**قوله** أطيط الرحل) الأطيط صوت الرحل والابل من ثقل احمالها وكذا صوت الجوف من الخوى (**قوله** وقيل بمسافة غير متناهية) هذا قول الهيضمي ولا يخفى أنه ليس بمعقول أصلا لان المسافة حينئذ محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم تناهيها (**قوله** راجعة الى اللفظ دون المعنى) قيل فيه بحث لان اثبات الجهة لا كجهات الاجسام ليس كنفيها كما أن اثبات الرؤية لا كرؤية الأجسام ليس كنفيها وأجيب بأن الرؤية المذكورة لها معني يصلح محلا للنزاع وهو الانكشاف التام البصري بلا جهة

المطلوب (وجوه * الأول لوكان) الرب تعالى (في مكان) أوجهة (لزم قدم المكان) أو الجهة (وقد برهنا أن لا قديم سوي الله تعالى وعليه الاتفاق) من المتخاصمين (الثاني المتمكن محتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه (والمكان مستغن عن المتمكن) لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل (الثالث لوكان في مكان فاما) ان يكون (في بعض الاحياز أوفي جميعها وكلاهما باطل اما الأول فلتساوي الاحياز) في أنفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه (و) تساوى (نسبته) أي نسبة ذات الواجب (اليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخر منها (ترجيحا بلامرجح) ان لم يكن هناك مخصص من خارج (أو يلزم الاحتياج) أي احتياج الواجب (في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه الى الغير) ان كان هناك مخصص خارجي (وأما الثاني)

ومقابلة بخلاف الجهة فان المنفي منهاهو الجهة المشار اليها بهنا أوهناك وأماماسواها فسكوت عنه لامنفى

(قوله لزم قدم المكان) ان أراد به الزام المشبهة القائلين بكونه تعالى متمكنا على العرش صح اللزوم لكن لا يكون دليلا على مطلق انتفاء المكان وان أراد به البرهان على هذا المطلب العالى ورد عليه انه انما يتم اذا قلنا بأن المكان هو السطح أوالبعد المجرد الموجود وأما اذا قلنا بأنه الخلاء المتوهم كما هو المذهب فلالأن القديم موجود لاأوله ولا وجود للمكان حينئذ اللهم الاأن يدعى ان الفراغ محاط بشئ البتة فيلزم قدم المحيط وفيه منع ظاهر وان أراد بالقدم الأزلية ورد عليه ان المبرهن عليه فيما سبق نفى القدم بالمعنى الأول عما سوى ذاته تعالى لانفى الأزلية كيف واعدام الحوادث أزلية بلامرية (قوله فيلزم امكان الواجب) فان قلت انما يلزم امكان الواجب اذا لزم الاحتياج الى الغير في الوجود واللازم مماذكره هو الاحتياج اليه فلا يلزم الامكان قلت لما استحال وجود المتمكن بدون المكان كان الاحتياج اليه في التمكن احتياجا اليه في الوجود مآلا ولا شك انه ينافي الوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق فمنع لزوم امكان الواجب قياسا على الاحتياج في كونه خالقا الى ماصدر عنه غلط (قوله و وجوب المكان) فيه انه أيضامبنى على وجود المكان فلا يستقيم على رأى المتكلمين وعلى تقدير وجوده لايتم أيضالان اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان الى كون المتمكن شاغلا فيه وهذا لايستلزم استغناؤه عنه في وجوده فالصواب أن يستدل على هذا المطلب بانه لوكان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن الأكوان ضرورة فيلزم حدوثه لان الاكوان موجودة عند المتكلمين أيضا كما سبق وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون البارى تعالى حينئذ محلا للحوادث ومالايخلوعن الحوادث فهوحادث (قوله فيكون اختصاصه ببعضها الخ) قيل لم لايجوز أن يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى بعض الاحياز أو يكون المخصص هو الارادة وأجيب عن الأول بأنه لامجال لاختلاف النسبة فيما يشابه المنسوب اليه وعن الثاني بأن استناد التمكن الى الارادة يوجب حدوثه والمتمكن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق والخصم أيضامعترف به فان قلت لم لايجوز أن يكون قبل هذا المكان في مكان آخر لاالى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال من مكان الى مكان لايكون الابالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة قطعا

وهو أن يكون في جميع الاحياز (فلانه يلزم تداخل المتحيزين) لان بعض الاحياز مشغول بالأجسام (وانه) أي تداخل المتحيزين مطلقا (محال بالضروة وأيضاً فيلزم) على التقدير الثاني (مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا * الرابع لو كان) متحيزاً لكان (جوهراً) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضاً واذا كان جوهرا (فأما ان لا ينقسم) أصلا (أو ينقسم وكلاهما باطل أما الأول فلانه يكون (جزأ لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء تعالى الله عن ذلك وأما الثاني فلأنه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مرانه) أي التركيب الخارجي (ينافي الوجوب الذاتي وأيضاً فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال) في ابطال الثاني (لو كان) الواجب (جسما لقام بكل جزء) منه (علم وقدرة) وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من أجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال (فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلتزم ان الانسان الواحد علماء قادرون أحياء) كيلا ينقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جداً لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ماذكر من المحذور (وربما يقال) في نفي المكان عنه تعالى (لو كان متحيزاً لكان مساويا لسائر المتحيزات) في الماهية (فيلزم) حينئذ (اما قدم الاجسام أوحدونه) لان المماثلات تتوافق في الاحكام (وهو) أي هذا الاستدلال (بناء على تماثل الاجسام بل

فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علوا كبيرا (**قوله** أى تداخل المتحيزين مطلقا) اشار بقوله مطلقا الى رد ماذكره الابهرى من أن استحالة تداخل المتحيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وههنا ليس كذلك (**قوله** لكان جوهر الاستحالة كون الواجب تعالى عرضا) المراد بالجوهر ههنا المتحيز القائم بنفسه وبالعرض هو المتحيز القائم بغيره ومن البين انه لا واسطة بينهما بعد تحقق التحيز وانه يكفي في استلزام كون شيء أحقر الاشياء كونه متحيزا قائما بنفسه غير قابل للقسمة أصلا غاية ما في الباب على تقدير أخذ الامكان في مفهوم الجزء الغير المتجزى أن يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة (**قوله** فلانه حينئذ يكون جزأ لا يتجزى) فان قلت يجوز أن يقبل الانقسام فرضا لا خارجا فلا يلزم كونه جوهرا فردا ولا أن يكون جسما قلت ان طابق الفرض الواقع بأن يكون فيه شيء غير شيء في الواقع يلزم أن لا يكون جزأ لا يتجزى بل جسما مركبا من شيئين أو أكثر لانتفاء الواسطة على الفرض وان لم يطابق فلا عبرة به فلا ينافي كونه جزأ لا يتجزى وأحقر الأشياء كما حققناه في موقف الاعراض (**قوله** بناء على تماثل الأجسام) فان قلت لا يلزم من المساواة في الحصول في الحيز الاتحاد في الماهية حتى يثبت التماثل قلت مبنى تماثل الأجسام تركبها من الجواهر المتماثلة لا تساويها في الحصول في الحيز نعم يتجه أنه لا يلزم من الاتحاد في الماهية الاتحاد في القدم والحدوث فانهما من اللوازم الخارجية كما

على تماثل المتحيزات بالذات (وربما يقال لو كان متحيزاً لساوي الاجسام في التحيز ولا بد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب) فى ذاته (وقد علمت) في صدر الكتاب (مافيه) وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب (احتج الخصم) على اثبات الجهة والمكان (بوجوه) خمسة (الأول ضرورة العقل) أى بديهته (تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أو حال فيه ليكون مختصاً بجهة ومكان اما اصالة أو تبعا (والجواب منع الضرورة) العقلية وانما ذلك حكم الوهم) بضرورته (وانه غير مقبول) فيما ليس بمحسوس (وربما يستعان في تصوره) أى تصور موجود لاحيز له أصلا (بالانسان الكلى) المشترك بين أفراده (وعلمنا به) فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا أما الأول فلانه لو كان متحيزاً أو حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افراد امتباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها وأما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لابد أن يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على أوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه من حيث هو كذلك يكون متحيزاً قلت هذا انما يلزم اذا لم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي مأخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف الثانى (الثاني كل موجودين فاما أن يتصلا أو ينفصلا فهو) أى

سيصرح به الشارح فيما سيأتى (**قوله** بل على تماثل المتحيزات) وجه الاضراب ان هذا هو المناسب لقوله لكان مساويا لسائر المتحيزات وأما البناء على تماثل الاجسام فقط ففيه ان تماثلها سواء بناء على ماذكرته لا يستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم الموافقة فى الأحكام فلا يصح قوله فيلزم حينئذ اما قدم الاجسام أو حدوثها اللهم الا أن يقال عدم كونه تعالى جزأ لا يتجزى ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزا لكان جسما مساويا لسائر الاجسام المتحيزة فى التركب من الجواهر المتماثلة فيلزم حينئذ أحد الأمرين المذكورين وأنت خبير بأن اثبات استلزام التحيز للتركب من الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد (**قوله** والجواب منع الضرورة العقلية) كيف ولو كان ضروريا لامتنع اطباق الجمع العظيم وهم ماسوى الحنابلة والكرامية على خلافه (**قوله** لاختص بمقدار معين ووضع معين الخ) قد يناقش فى ذلك لجواز أن يكون تحيزه على سبيل التبع بتحيز الاشخاص وأن لا يكون له فى ذاته مقدار ووضع معينان بل يكون موصوفا بهما على سبيل المجاز وصفا للحال بما هو صفة للمحل والحق

الواجب تعالى (ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الأول) أي من الاحكام الوهمية وقد عرفت أن أحكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فتحسب انها منها (الثالث انه اما داخل العالم أو خارج العالم أولا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول) وعما تقتضيه بداهة العقل (والا ولان فيهما المطلوب) وهو انه متحيزة وفي جهة (والجواب انه لا داخل ولا خارج) وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول (الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو) أى الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متحيزاً بذاته والجواب منع التفسيرين (فان القائم بنفسه هو المستغنى عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيز بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزاً تبعا (وقد يقال في تقريره) أى تقرير الوجه الرابع (أجمعنا على (ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعني القيام) هو (التحيز تبعا) فيكون هو متحيزاً اصالة ويجاب بأن القيام هو الاختصاص الناعت كما مر) الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة

انه اذا كان متحيزا ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق افرادا مختلفة الاوضاع والمقادير على تسليم العقلاء القائلين بوجودهما بعدم تحيزهما يكفى لنا اذ غرضنا الالا يمتنع تعقل أمر لا يثبت له العقل حيزا ضرورة فان هذا القدر يكفينا فى موضع بداهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يقدح فى هذا الغرض كما لا يخفى (قوله فاما أن يتصلا أو ينفصلا) قيل لو زيد عليه قوله أولا هذا ولا ذاك وهو خروج عن المعقول كما فعله فى الثالث لكان أحسن والأمر فيه سهل (قوله الثالث انه اما داخل العالم الخ) الفرق بين الدليلين باعتبار كل من الشقين فى أن الاتصال هو المماسة سواء كان من داخل أو خارج ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق أظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ذلك وأما الخروج فهو يتناول المماسة من خارج والانفصال (قوله والاولان فيهما المطلوب) أما الاول فلان العالم فى جهة فما هو فيه يكون فى تلك الجهة وأما الثانى فلانه اذا كان خارجا عنه يكون فى احدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول صاحب الكواشف ليت شعرى ما المحذور فى اختيار انه خارج ويمنع ما ذكر فيه وكأنه توهم أن الخروج مجرد سلب الدخول ولا شك أن المتبادر أخص من ذلك السلب وهو ما يكون فى حيز مباين عن العالم وهذا المعنى الأخص هو مراد المستدل فلذلك لا نختار (قوله والجواب منع التفسيرين) ان كان المقصود بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بأن معنى القيام بالغير مطلقا هو التحيز تبعا لم يتجه هذا الجواب لكن لا يفيد للخصم اثبات مطلوبهم وانما يحصل به الزام بعضهم (قوله وقد يقال فى تقريره الخ) جعل الآمدى هذا وجها آخر ولما كان قريبا من الرابع جدا حكم المصنف بأنه تقرير آخر له وفى كلامه ايماء الى أنه كلام ابتدائى قبل ملاحظة الجواب السابق وان علم منه اندفاعه ولذا سكت عن جوابه فلا يتجه أنه لا وجه له بعد منع تفسير القائم بغيره بما ذكر والمراد بالاجماع على أن الله تعالى

بالتجسم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفاً صفاً فان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ءأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى فكان قوب قوسين أو أدنى وحديث النزول) وهو انه تعالى ينزل الى السماء الدنيا فى كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فأغفر له (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء أين الله فأشارت الى السماء فقرر) ولم ينكر وقال انها مؤمنة (فالسؤال والتقرير) المذكوران يشعران بالجهة) والمكان (والجواب انهما ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات) الدالة على نفي المكان والجهة كيف (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر اما اجمالا و يفوض تفصيله الى الله كما هو رأى من يقف على الله وعليه أكثر السلف كما روي عن أحمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله (قد استوى عمر وعلى العراق) من غير سيف ودم مهراق (والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام) كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك أى أمره واليه يصعد الكلم الطيب أي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن فى السماء أي حكمه أو سلطانه أو ملك) من ملائكته (موكل بالعذاب) للمستحقين (وعليه فقس) سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعات فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب لرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين

له صفات اجماع المجسمة مع أهل السنة ولو أريد اجماع الكل وجب أن يعمم الصفات للأحوال والاضافات ليصح دخول المعتزلة والحكماء فيه (قوله من الآيات والأحاديث نحو قوله الخ) الاستواء يشعر بالتحيز يقال استوى فلان على دابته أي استقر والمجيء الاتيان والنزول الانتقال من مكان الى مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو فكونهما اليه تعالى يشعر بكونه فى تلك الجهة أيضا تعالى عن ذلك ومن فى السماء يكون متحيزا فيه والدنو مشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبنى على رجوع ضميردنا الى الله تعالى والرجوع الى جبريل عليه السلام مذكور أيضا فى كتب التفاسير وقد يستدل على التحيز لشيوع رفع الأيدى الى السماء عند الدعاء فانه طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو فى السماء تعالى عن ذلك بل لان السماء قبلة الدعاء كما أن الكعبة شرفها الله تعالى قبلة الصلوات فكما أن الله عز وجل يخصص بعض الأمكنة ببعض العبادات كذلك له تعالى تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه بالدعاء (قوله اتيان عذابه) وانما خصصه بالظلل من الغمام لان أكثر العقوبات يتقدمها ظلل منه كما نقل فى القصص (قوله والدنو هو قرب

تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وأنواع الخضوع والعبادات والسؤال بأين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الابنية في الالهية فلما أشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها أرادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التى ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها

﴿ المقصد الثاني ﴾

(في انه تعالى ليس بجسم) وهو مذهب أهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا (فالكرامية) أي بعضهم (قالوا هو جسم أى موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم أى قائم بنفسه فلا نزاع معهم) على التفسيرين (الا في التسمية) أي اطلاق لفظ الجسم عليه (ومأخذها التوقيف ولا توقيف) ههنا (والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل) مركب (من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان) وغيره (وقيل) هو (نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم) أي من المجسمة (من) يبالغ (ويقول انه على صورة انسان فقيل شاب أمرد جعد قطط) أي شديد الجعودة (وقيل)

الرسول عليه السلام الخ) يعنى أن دنو الله تعالى من رسوله عليه السلام كناية عما ذكره فلا يظن أنه مبنى على أن الضمير فى دنا راجع الى الرسول عليه السلام والأظهر أن يقال دنوه تعالى منه عليه السلام رفع مكانته (قوله وخص بالليل الخ) وخص بالسماء الدنيا مبالغة بالتلطف (قوله فلما أشارت الى السماء علم أنها ليست وثنية وحمل اشارتها الخ) ادعاء هذا العلم والحمل ان كان باسنادهما الى الوحى المقارن لاشارتها الى السماء فلا كلام فيه وان كان باسنادهما الى نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة ففيه انها انما تدل على ذلك لو كان السؤال بأين الاله وأما اذا كان بأين الله تعالى كما هو المذكور فى الاستدلال فالدلالة المذكورة محل بحث لان الله اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا فى الجاهلية ولا فى الاسلام كما صرحوا به فمن أين يعلم من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانها تريد انه تعالى خالق السماء وليست على معتقد كفار العرب من كونه تعالى فى السماء على ما ذكره القاضى وغيره فى تفسير قوله تعالى أأمنتم من فى السماء من جواز كون الآية على زعم العرب فانهم يزعمون أن الله تعالى فى السماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا على أنه يلزم مما ذكر عدم مطابقة جواب الخرساء للسؤال بأين الله والقصد الى خلاف ما يترقب السامع من الجارية الامية بعيد جدا ولارباب المكاشفة فيه وفى أمثاله توجيه ذكر فى مفتاح الغيب وغيره والله أعلم (قوله وذهب بعض الجهال الخ) اذا كان النزاع مع البعض فى اللفظ لا فى المعنى فالحكم بالجهل مطلقا اما على التغليب أو على اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن ومع الايهام بما لا يجوز فى حقه تعالى أصلا على أن اجراء الجسم مجرى الموجود القائم بنفسه من آثار الجهل لانه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر

هو شيخ أشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزاً واللازم قد أبطلناه) في المقصد الاول وأيضاً يلزم تركبه وحدوثه)لان كل جسم كذلك وأيضاً فان كان جسما لا تصف بصفات الاجسام أما كلها فيجتمع الضدان أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن هنالك مرجح من خارج وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها (أو الاحتياج) أي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره (وأيضاً فيكون متناهيا) على تقدير كونه جسما (فيتخصص) لامحالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص (واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون بمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (ويلزم) حينئذ (الحاجة) الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ماتقدم) من ان كل موجود فهو إما متحيز أوحال في المتحيز كما تشهد به البديهة والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول هو الجسم وأيضاً كل قائم بنفسه جسم وأيضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما (والجواب الجواب

﴿ المقصد الثالث ﴾

انه تعالى ليس جوهراً ولا عرضا أما الجوهر) فنقول انه مسلوب عنه تعالى (فأما عند المتكلم فلانه المتحيز) بالذات (وقد أبطلناه وأما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته)

من الاصطلاحات (**قوله** لو كان جسما لكان متحيزا) هذا الاستدلال على تقدير تمامه انما يتأتى اذا لم يستدل على نفي التحيز بما يتوقف على نفي جسميته كما فى بعض الأدلة السابقة (**قوله** فيلزم الترجيح بلا مرجح) قيل لم لا يجوز استناد الترجيح الى الارادة والجواب أن الاستدلال مبنى على تماثل الاجسام وقد ذكر فى جواهر المقاصد أن هذا أصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام فلا يجوز حينئذ كون المخصص هو الارادة اذ ينقل الكلام حينئذ الى اختصاصه تعالى بتلك الارادة على أن بعض الصفات مما له مدخل فى تعينه المتقدم على اتصافه تعالى بالارادة فلا تكون الارادة مرجحة لاتصافه تعالى بها وأيضا فالمستند الى الارادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث (**قوله** يكون لمخصص خارج) هذا أيضا مبنى على تماثل الاجسام فنقضه باتصاف الواجب تعالى بصفاته دون اضدادها وهم محض اذ ذات الواجب تعالى مخالفة لسائر الذوات فلا محذور فى اقتضائه خصوصية صفات بخلاف ما اذا كان مماثلا للاجسام (**قوله** انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام فى أول موقف الاعراض أيضا وصرح الشارح هناك بأن قوله اذا وجدت يدل على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فيه بأن زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم لا يكفى ذلك فى صدق هذا التعريف على

فلا يكون جوهرا عندهم أيضا (وأما العرض فلاحتياجه) في وجوده (الى محله) والواجب تعالى مستغن عن جميع ماعداه

﴿ المقصد الرابع ﴾

انه تعالى ليس في زمان) أى ليس وجوده وجوداً زمانيا ومعني كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا فى زمان كما ان معني كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان (هذا مما اتفق عليه أرباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا) وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان (أما عند الحكماء فلان الزمان) عندهم (مقدار حركة المحدد للجهات (فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة) وتوضيحه ان التعين التدريجي زماني بمعني انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه أصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله وأما انه زمانى أوآني أي واقع فى أحدهما فكلا (وأما عندنا فلانه) أى الزمان (متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم فأى تفسير فسر) الزمان (به امتنع ثبوته لله تعالى * تنبيه) على مايتضمنه هذا الاصل الذي مهدناه آنفا (يعلم مماذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى) كما هو رأينا (أو الذاتى) كما هو رأى الحكيم (فتقدم الباري سبحانه عليه) لكونه موجداً اياه (ليس تقدما زمانيا) والالزم كونه تعالى

الواجب و بسطنا القول فيه بعض البسط فليرجع اليه (قوله فلا يكون جوهرا عندهم أيضا) قيل اطلاق الجوهر على البارى سبحانه بمعنى الموجود القائم بنفسه و بمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع بين الحكماء وعليه قول محمد بن كرام ان الله تعالى احدى الذوات احدى الجوهر (قوله كما يجر الى الجهة والمكان) لفظ يجر يدل على أنهم لا يصرحون بالجهة والمكان وقد سبق تصريحهم بهما وكأن مراده ان هذا الجر محقق ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بهما أم لا ويجوز أن يكون ايراد الجر للمشاكلة (قوله أو الذاتى) لفظة أو بمعنى الواو والأفسد المعنى اذ التسوية انما هى بين الأمرين لا بين أحدهما وفى مثله توجيه آخر ذكرناه فى بحث الحمد من حواشينا على المطول (قوله والالزم كونه تعالى واقعا فى الزمان) ظاهره مناقض لما يفهم من كلام الشارح فى مباحث الزمان من أن الثابت اذا نسب الى المتغير بالتقدم الزمانى لم يحتج المتقدم الى الزمان والظاهر التقدم الزمانى عند الفلاسفة تقدم لا يجامع فيه القبل البعد و يكفى فيه مقارنة المتقدم لزمان مالا يقارنه المتأخر اللهم الا أن يقال ماذكره الشارح ههنا متابعة للمصنف وليس بمختاره كيف وتقدم البارى عز اسمه على الحوادث لابد أن يكون زمانيا عند الفلاسفة كما أن تقدم الأب على الابن كذلك عندهم أيضا اذ قد صرحوا بوجوب اجتماع المتقدم والمتأخر فى غير التقدم الزمانى و بذلك استدلوا على سرمدية الزمان و بهذا يعلم أن قوله بل هو تقدم ذاتى

واقما في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم أيضا (ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين) والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة (ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان) والالم يتصف به البارى تعالى (وانه) أي ماذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا (يبسط العذر في ورود ماورد من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو في الامور المستقبلة) الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا أرسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأمور بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغته المستقبل فسقط ماتمسك به المعتزلة فى حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ماذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل (وههنا اسرار أخر لا ابوح بها ثقة بفطنتك)منها اذا قلنا كان الله موجوداً في الازل وسيكون موجوداً في الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل أردنا انه مقارن معها من غير أن يتعلق بها (كتعلق) الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن أيضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان

﴿ المقصد الخامس ﴾

في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم) أى في الموقف الثانى (من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا و) في (انه تعالى لا يجوز أن يحل فى غيره) وذلك (لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب) الذاتى (وأيضا لو استغني عن المحل لذاته لم يحل فيه) اذ لابد فى الحلول من حاجة ويستحيل أن يعرض للغني بالذات مايحوجه الي المحل لان مابالذات مايحوجه الى المحل لان مابالذات لايزول بالغير (والاحتياج اليه) أى الى المحل (لذاته)

عندهم انما يستقيم بالنسبة الى القديم من أجزاء العالم (**قوله** عن وجوده فى زمانين) أى عن وجوده الواقع فيهما بأن يكون أمرا تدريجيا منطبقا على الزمان كما هو المتبادر من لفظة فى بالنظر الى الاستعمال الشائع بخلاف المقارنة (**قوله** كان نسبة كلامه الأزلى) سيجئ فى بحث الكلام مايفيد زيادة بصيرة (**قوله** منها اذا قلنا) قيل خلاصة هذا السر قد أبيح لها فيما سبق فالذى لم يبح به هو الثانى والثالث (**قوله** لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية) لم يرد بها التبعية فى التحيز حتى يرد أن الحلول هو الاختصاص الناعت بل أن الحال تابع للمحل فى الجملة وذلك ضرورى ومناف للوجوب الذاتى الذى هو منشأ الاستغناء المطلق واستدلالهم على انتفاء الوجوب الذاتى

فان الاستغناء عدم الاحتياج فلاواسطة بينهما (ولزم) حينئذ مع حاجة الواجب (قدم المحل)
فيلزم محالان معا (وأيضا) اذا حل في شيء (فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه
واحتياجه الى اجزائه) وهو باطل (والا) أي ان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد (كان)
الواجب (احقر الاشياء) لحلوله فيه (وأيضا فلوحل في جسم فذاته قابلة للحلول) في الجسم
(والاجسام متساوية في القبول) لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما التخصيص)
ببعض الاجسام دون بعض (للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة
وانه ضروري البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بأن معنى حلوله في الغير كون
تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا في جهة وقد أبطلناه وقد عرفت ضعفه) لان الحلول
مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز (كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى) فانها
قائمة بذاته ولا تحيز هناك ﴿ تنبيه ﴾ كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان
الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا (بل الاجسام * واعلم
أن المخالف في هذين الاصلين) يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول (طوائف) ثلاث (الاولى
النصارى) ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله أشار الى ماينبي بالمقصود فقال

في الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرناه اذ تعدد العلل لا ينفيه (**قوله** لو استغنى عن المحل لذاته) بحيث تكون
الذات علة مستلزمة لذلك الاستغناء فحينئذ لا يرد جواز التخلف تخلف الكرية عن العناصر والبرودة عن الماء
(**قوله** فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما) قد سبق الاعتراض على انتفاء الواسطة بين الاستغناء
والاحتياج الذاتيين وجوابنا عنه في ثاني مقاصد مرصد العلة والمعلول فلينظر فيه وقد يقال في تصحيح أصل
الاستدلال بمجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى
توسط الاحتياج بالذات وهذا انما يتم لو لم يكن وجوب استغناء الواجب معللا بأن عدم استغنائه يستلزم
الاحتياج المستلزم للامكان فتأمل (**قوله** فيلزم محالان معا) لا يقدح في لزوم المحالين معا عدم لزوم قدم المحل
على تقدير حدوث الحال لان استلزام الامكان للحدوث مطلقا ممنوع ألا يرى الى الصفات الممكنة القديمة ولو سلم
فادعاء لزوم المحالين الزام للخصم القائل بالحلول وقدم الحال ولا شك في صحته (**قوله** فان المحل ان قبل الانقسام
الخ) أي ان قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم يقبله من هذه الحيثية سواء قبله من حيثية أخرى أم لا لزم
الاحقرية فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الاول بجواز أن يكون حلوله غير سرياني ثم رد أن
ماذكر لا يدل على عدم حلوله في المجرد الا أن يبنى الكلام على عدم ثبوت المجردات بل على ثبوت عدمها لكن
في تمام دليله كلام (**قوله** فلا يمكن الجزم بعدم حلوله) وتجويز أن يكون لذاته تعالى خصوصية مرجحة للبعض مع
تساوي الكل في القبول مما لا يلتفت اليه (**قوله** بل الاجسام) الاولى أن يقول بل الجواهر المتحيزة لان الانتقال
يتناول الجوهر الفرد والجسم وكأنه اكتفى بالاجسام لان انتقالها يستلزم انتقاله ضرورة أن انتقال الكل

(وضبط مذهبهم انهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه (كل ذلك اما ببدنه) أي ببدن عيسي (أو بنفسه) فهذه ستة (وأما أن لا يقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فأما أن يقولوا اعطاه الله قدرة علي الخلق) والايجاد (أو لا ولكن خصه الله تعالي بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا) واكراما (كما سمي ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع باطل لما سنبينه ان لا مؤثر) في الوجود (الا الله) وهذا كلام اجمالي (وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب) كان في عزيمته أن يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعدم اتمام الكتاب رأي الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية أولي خوفا من الاملال * الطائفة (الثانية النصيرية والاسحاقية من) غلاة (الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين) فانه كثيراً ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه (وفي طرف الخير كالملائكة) فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي (فلا يمتنع) حينئذ (ان يظهره الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه

يستلزم انتقال الجزء أولان انتقال الجسم ظاهر متفق عليه (**قوله** وضبط مذهبهم) ليس المراد ضبط مذهبهم في الحلول والاتحاد لان القول باحد الوجهين الاخيرين ليس قول بشئ منهما بل المراد ضبط مذهبهم مطلقا ويكفي في التقرير اشتماله على القول بالحلول والاتحاد لكن بقي قسمان لم يذكرا في الضبط وهو اتحاد حقيقته تعالى ببدن عيسى عليه السلام واتحادها بروحه اللهم الا أن يكون عدم ذكرهما لبعدهما عن الوهم جدا على أن دليل بطلان الاتحاد يعم الذوات والصفة ثم الذين لم يقولوا بشئ من الاحتمالات الست طائفة منهم اذ لا شبهة في قول بعضهم بالحلول والاتحاد فلا ينافي هذا الاحتمال الجزم لأن المخالف للاصلين ثالث منهم النصارى واعلم أن ههنا احتمالات أربعة أخرى وهو القول بتولد بدنه أو نفسه من ذاته تعالى أو صفته قال الامام الرازي في نهاية العقول القول بالتولد مرجعه الى اتحاد الذات أو الصفة بعيسى عليه السلام أو حلول الذات أو الصفة فيه اذ لا يعقل التولد الا بأن يكون من الاب شئ في الابن ومن هذا مع ماسبق يعلم وجه ترك المصنف الاقسام الاربعة والله أعلم (**قوله** كلها باطلة الا الاخير) فهو ما عليه أهل الحق الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب على الله تعالى ولا الابن على المسيح عليه السلام (**قوله** خوفا من الاملال) وضعفا في البنية فانه ابتلي الموقف السادس في آخر الحياة بعد الخمسة السابقة بخمسة وعشرين سنة كذا نقل من الشارح ثم أن نسخ الكتاب وقت رؤيته الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية كانت منتشرة في الاقطار فلم يمكنه حذف الحوالة من جميعها (**قوله** فانه كثيرا ما يتصور الشيطان الخ) لا يخفى أن الكلام في ظهور الروحاني بالجسماني بطريق الحلول أو الاتحاد ولا شئ منهما فيما ذكره من الصورتين بل المحقق فيهما مجرد تمثيل فلعل مرادهم التنظير لا التمثيل (**قوله** وهو العترة الطاهرة عترة الرجل نسله

العلم التام والقدرة التامة من الائمة) من تلك الفرقة (ولم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على أئمتهم) وهذه ضلالة بينة * الطائفة (الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ماذكرناه في قول النصارى) والكل باطل سوى انه تعالى خص أولياءه بخوارق عادات كرامة لهم (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول ولا اتحاد (اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر أشد) قبحا وبطلانا (من) ذلك (الجزم) اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز

﴿ المقصد السادس ﴾

في انه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث ولا بد أولا) أي قبل الشروع في الاحتجاج (من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات) من الجانبين (على شئ واحد فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم وأما مالا وجود له وتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له حادث وهو ثلاثة أقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجددها) في ذاته تعالى (الا أبو الحسين) من المعتزله (فانه قال تجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات) هكذا ذكره الآمدي في أبكار الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية وأما أبو الحسين فانه أثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى (الثاني الاضافات) أي النسب (ويجوز تجددها اتفاقا) من العقلاء حتي يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه (الثالث السلوب فما نسب الى مايستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده) كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها (والاجاز) فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن (اذا عرفت هذا) الذي ذكرناه (فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث) أي الامور الموجودة بعد عدمها (فمنعه الجمهور) من العقلاء من أرباب الملل وغيرهم (وقال المجوس كل

ورهطه) وأرادوا بها عليا وأولاده رضي الله عنهم ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد مع علي كرم الله وجهه بقوله تعالى ان الله هو العلي الكبير فانظر والى جهلهم وحماقتهم (قوله والاجاز الخ) أي ان لم يكن السلب منسوبا الى مايستحيل اتصاف الباري تعالى به جاز تجدده في الجملة ولم يرد جواز تجدده في جميع صوره ألا يرى ان ترك

حادث) هو من صفات الكمال (قائم به) أى يجوز أن يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا (و) قال (الكرامية) يجوز أن يقوم به الحادث لا مطلقا بل (كل حادث يحتاج) البارى تعالى (اليه في الايجاد) أي في ايجاده للخلق ثم اختلفوا فى ذلك الحادث (فقيل هى الارادة وقيل) هو قوله (كن) فخلق هذا القول أو الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة وأما خلق باقى المخلوقات فمستند الى الارادة أو القول على اختلاف المذهبين (واتفقوا على (انه) أى الحادث القائم بذاته (يسمي حادثا وما لا يقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) لا حادثا (فرقا بينهما * لنا) في اثبات هذا المدعى (وجوده ثلاثة * لاول لو جاز قيام الحادث) بذاته (لجاز أزلا واللازم باطل أما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى) فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة للقبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة الي هذا لم نتعرض له (وأيضا فتكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا (طارئة على الذات فتكون صفة

ايجاد العالم فى زمان مالا يستحيل عليه تعالى مع أن سلبه قديم لا يمكن أن يتجدد فتأمل (**قوله** فقيل هو الارادة) وقيل هو كن ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر (**قوله** مستند الى القدرة القديمة) لا يخفى أن القدرة القديمة ان كان شأنها التخصيص لم يحتج الى الاثبات الارادة بالنسبة الى سائر الحوادث أيضا وان لم يكن من شأنها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح اسناد هذين الحادثين اليها (**قوله** لا حادثا فرقا بينهما) ووجه التخصيص فى الاطلاقين أن الحادث القائم بذاته قد يكون منشأ للغير القائم به فيناسب أن يسمى الاول حادثا بصيغة الفاعل والثانى محدثا بصيغة المفعول فيه لطافة (**قوله** الأول لو جاز الخ) فان قلت هذا الدليل ينتقض بالمتجدد فانه لو جاز قيامه بذاته تعالى لجاز أزلا الخ مع انهم جوزوا ذلك قلت بطلان اللازم ههنا ممنوع اذ المحال هو جواز أزلية الحادث الموجود لا جواز أزلية غير الموجود ألا يرى أن اعدام الحوادث أزلية نعم لو كان مبنى استحالة أزلية الحادث منافاة وصف التجدد الذى يتضمنه الحدوث لها لا استحال أزلية المتجدد فيتم النقض فليتأمل (**قوله** والا لزم الانقلاب) فان قلت المراد باللزوم ههنا امتناع الانفكاك كما سيصرح به ولا يلزم من انتفائه الانقلاب بالفعل كما يقتضيه سياق كلامه لجواز أن يكون القابلية جائزة الزوال دائمة الثبوت للذات قلت مبنى أصلهم على ان اتصاف الذات بالقابلية لا بد له من علة تقتضيه اقتضاء تاما واذا لم يكن نفس الذات والا لما جاز الانفكاك فهى الذات بارادته اذ لا يجوز أن تكون علة قابلية الذات غيره على أن الغير حادث فيلزم حدوث القابلية البتة وبهذا يظهر توجيه قوله وأيضا فتكون القابلية الخ فليتأمل (**قوله** فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها) قوله عارضة فى موضع الصفة الكاشفة لقوله زائدة تنبيها على أن المراد بالزيادة فى كلام المصنف العروض واستعمال الزيادة فى هذا المعنى شائع

زائدة) عليها عارضة لها وحينئذ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة (ويلزم التسلسل) في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال (واذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلية (بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي) أي أزلية القابلية (تقتضي) جواز (اتصاف الذات به) أي بالحادث (ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به) أي بالمقبول (وأما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها أزلا تستلزم صحة الطرفين

منه قول الفقهاء الزيادة في المبيع المعيب تمنع الرد وحينئذ يظهر وجه تفريع قوله فتكون صفة زائدة على تقدير عدم لزومها وبه يندفع توهم ركاكته بناء على أن الزيادة ثابتة على تقدير اللزوم أيضا

(**قوله** ويلزم التسلسل في القابليات) أورد عليه أن التسلسل فيها لازم على تقدير لزومها للذات أيضا فلا يدل هذا الوجه على اللزوم وقد يجاب بأن المراد بالقابلية الاستعداد الذى لا يجامع الفعل والصفة اذا كانت لازمة للموصوف لا يتصور استعداده لها بالمعنى المذكور وأنت خبير بأن هذا الجواب يدفعه قول المصنف في بيان بطلان اللازم وصحة القابلية أزلا تستلزم صحة الطرفين أزلا اذ لا شك أن القابلية اذا أخذت بمعنى الاستعداد المذكور كانت أزليتها منافية لازلية القبول لامتناع اجتماعهم فكيف يستلزم صحته أزلا مع أن هذا الاستدلال من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهر فالصواب في الجواب أن يقال القابلية ههنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به والصفة اذا كانت لازمة للموصوف كان اتصاف الموصوف بها واجبا لا ممكنا فلا يكون له قابلية أخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت عارضة لكن بقى أن يقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث اذ القابلية بمعنى الامكان الخاص وان لم يتحقق حينئذ لكن بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود محقق قطعا والالم يتحقق الاتصاف ثم ان القابلية بالمعنى المذكور أمر اعتباري فاللازم تعاقب أمور اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة واستحالته ممنوعة وأما قوله المحصورة بين حاصرين فقد يعترض عليه بأن الذات وان كان معروضا للسلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحقيق ذلك أن الانتهاء طولا لا ينافى التسلسل عرضا فالقابليات التى هى شروط لا علل لو تسلسلت لم يلزم الا عدم الانتهاء عرضا والذات انما وقع في جانب الطول فليس طرفا للغير المتناهى في جهة عدم تناهيه فليتدبر اللهم الا أن يقال القابلية اعتبارية نفس أمرية فيستحيل التسلسل فيها ببرهان التطبيق على أن مجموع القابليات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شئ قائم بالذات فلها قابلية أخرى بالنسبة الى هذا المجموع فيلزم أن تكون تلك القابلية الأخرى داخلة في المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البحث في مثله مرارا

(**قوله** وأما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة) المراد بهذه القابلية القبول بالفعل الذى هو مآل قيام الحادث به تعالى لا القابلية التى أثبتها أزلية بل القابلية الأزلية صحة هذه القابلية التى هى بمعنى القبول بالفعل كما يدل عليه التأمل في سياق الكلام والاظهر في العبارة أن يقال في بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن صحة الاتصاف والاتصاف نسبة تقتضى موصوفا وصفة وصحته ازلا تستلزم صحة الطرفين أزلا فيلزم صحة وجود الحادث أزلا

أزلا فيلزم صحة وجود الحادث أزلا هذا خلف * الثاني) من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال نخلوه عنها نقص) والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا وإلا كان خاليا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لا يتأثر عن غيره) ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به (ويمكن الجواب عن) الوجه (الاول بأن اللازم) مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (ازلية الصحة) أي أزلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة (والمحال) هو (صحة الازلية) أي صحة أزلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه (فاين أحدهما من الآخر) وأيضا ماذكرتموه منقوض (اذ لو لزم) وصح (لزم) مثله (في وجود العالم وايجاده) فانه تعالى موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح أن يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم (لا يقال القابلية صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول (دون الفاعلية) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول (لانا نقول الكلام في قابلية الفعل) والتأثير فانها ازلية كما أشرنا اليه فيلزم امكان أزلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة (بالفعل) (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثاني) بأن يقال (لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة) غير متناهية (لا يمكن بقاؤها) واجتماعها (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء (فلا ينتقل) حينئذ (عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر) يعاقبه

(قوله الثاني من تلك الوجوه الخ) قيل لم لا يجوز أن يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كمالا الا في بعض الاوقات فحينئذ لا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصا على أن هذا الوجه منقوض بالمتجدد فانه صفة كمال فالخلو عنه نقص فان قلت الذي يجوز تجدده في ذاته تعالى هو الاضافات العدمية التي ليست صفات كمال قلت ان كان قولك التي ليست صفات كمال ان جعل صفة مساوية للموصوف ورد أن بعض العدميات قد يكون صفة كمال كعلية العالم مثلا وان جعل صفة مقيدة يتجه أن عدم مثله في الحوادث غير ظاهر اللهم الا أن يقال اتصافه تعالى بالمتجدد ككونه رازقا العمر ولما امتنع قبله أعني قبل وجود عمر ولم يكن الخلو عنه نقصا ومثل هذا الاحتمال في الصفة الحادثة انما يكون على ماذكر من تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين (قوله الثالث منها انه تعالى الخ) فان قلت هذا الوجه أيضا منقوض بالمتجدد قلت ممنوع فان التأثر عن غير الموجود اعتباري محض (قوله وهذا ليس بلازم لان أزلية الامكان الخ) قد سبق في الأمور العامة اعتراض الشارح على هذا الكلام وبيان الاستلزام بلا محذور فلذا لم يتعرض له ههنا (قوله كما أشرنا اليه) أي بقوله موصوف في الازل

(ولا يلزم الخلو) عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة (وأما الخلو عن كل واحد) منها (فأما الامتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله) مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه (واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذ (فقد كمالات غير متناهية فكان فقده) أي فقد كل واحد منها (لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة) لا وجد انه مع فقدان تلك الكمالات الا أن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأي المتكلم كما سيشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثالث) وهو (انك ان أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو أول المسئلة) اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب (وان أردت ان هذه الصفة) الحادثة (تحصيل في ذاته من فاعل غيره فممنوع) أن ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به (لجواز أن يكون) حصوله في ذاته (مقتضى لذاته أما على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتب) والتلاحق (وأما على سبيل الاختيار فكما أوجد سائر المحدثات) في أوقات مخصوصة (يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث ومالا يخلو عن الحادث

بصحة ايجاد العالم (**قوله** ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك الخ) يعني أن نوع الكمال قديم محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وان لم يوجد الا في ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد وههنا بحث ذكره الاستاذ المحقق الطوسي في الزخر وأدعى فيه المتانة جدا وهو أن القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لان القديم يجب أن يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم مالا يكون مسبوقا بالعدم و بالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد أن يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل و يلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه أن لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنه في حال من الاحوال فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة بين المقارنة مع بعض الافراد والسبق على فرد بديهية انتهى كلامه والحق أن التناقض انما يلزم اذا ستلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين مجموع الافراد الموجودة أولزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث في زمان اذ لو لم يستلزم وكفى السبق في أزمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على المنصف (**قوله** كما سيشير اليه المصنف) أي في بحث القدرة حيث قال بيان امتناع ذلك يسهل عليك بعد احاطتك بما تقدم (**قوله** ويمكن الجواب عن الوجه الثالث) قيل هذا الوجه للحكماء فلعلهم أرادوا بقولهم لا تتأثر ذاته تعالى عن غيره انه ليس له جهة التأثر والقبول لانه واحد حقيقي فليس له الا جهة التأثير والفاعلية غايته أن يدل هذا على نفي الصفات مطلقا أو أرادوا بالغير فاعل تلك الصفة لا نفسها بناء على أنه تعالى لما لم يكن فاعلا لمقبوله لم يكن بد من الفاعل المغاير وأنت خبير بأن

فهو حادث وهذا) الاستدلال (يبتني على أربع مقدمات ◎ الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث ◎ الثالثة الذات لاتخلو عن الشيء وضده ◎ الرابعة مالايخلو عن الحادث فهو حادث والثلاث الاول) من هذه المقدمات (مشكلة) اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها (والرابعة اذا تمت تم الدليل الثانى) واندفع عنه حديث تلاحق الصفات (احتج الخصم بوجوه) ثلاثة (الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا تتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى (قلنا الحادث تعلقه) أي تعلق ماذكر من الصفات (وانه) أى ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لايتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة (الثانى المصحح للقيام به أما كونه صفة فيعم) هذا المصحح الحادث (أو) كونه صفة (مع وصف القدم وكونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لايصلح

فيماذكره فى حيز المنع ايماء الى بطلان ذلك المبنى فلا غبار على الجواب حينئذ أيضا (**قوله** اذلا دليل على صحتها) اذ لقائل أن يقول ان أردتم بالضد معنى وجوديا يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة فى محل واحد فلا نسلم أن لكل صفة حادثة ضدا وان أردتم به ماهو أعم من ذلك فلا نسلم أن ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم أن يكون عدم العالم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا عليه وهو محال وأيضا لانسلم أن ماقبل حادثا لايخلو عنه وعن ضده اذ الجسم يقبل الالوان ويخلو عن الجميع كما فى الشفاء (**قوله** والرابعة اذا تمت تم الدليل الثانى) لكنها ليست بتامة لان الحوادث المذكورة لو كانت غير متناهية يجب قدم مالايخلو عنها لئلا يلزم بقاء الصفة بلا موصوف نعم اذا كانت متناهية يلزم حدوث محلها الغير الخالى عن واحد منها (**قوله** احتج الخصم بوجوه ثلاثة الاول الخ) قد سبق أن الخصم هو الكرامية والمجوس والدليل لايصلح للكرامية على مانقل المصنف منهم من أنهم لايجوزون الا حدوث ارادته تعالى أو قوله تعالى كن فاما أن يجعل لهم دليلا الزاميا أو تحمل الأدلة على التوزيع فتأمل (**قوله** وانه اضافة) فان قلت أى احتياج الى بيان اضافة التعلق مع أن محله نفس الصفة لاذات البارى تعالى سبحانه فعلى تقدير وجوده لايلزم كونه تعالى محل الحوادث قلت الدليل الأول يدل على أن القديم مطلقا لايكون محلا للحادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر (**قوله** الثانى المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة الخ) سياق كلامهم يدل على أنهم يجعلون المصحح للقيام نفس كونه صفة فيرد عليهم انه يقتضى صحة اتصافه تعالى بكل صفة حادثة وقد سبق انهم لايجوزون قيام الصفة الحادثة التى لايحتاج اليها فى الايجاد (**قوله** وانه سلب لايصلح جزأ للمؤثر) فيه بحث اما أولا فلانا لانسلم ان ماذكره حقيقة القدم بل هو عارض لها ولهذا عده البعض من الصفات الحقيقية وأما ثانيا فلان صحة القيام أمر عدمى فيجوز أن تكون علتها عدمية كما سيأتى مثله فى بحث الرؤية وأما القول على تسليم وجودية المعلول بكون القدم شرطا للتأثير لاجزأ من المؤثر أو كون الحدوث

جزأ للمؤثر) في الصحة فتعين الأول فيصح قيام الصفة الحادثة به (قلنا المصحح) للقيام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها) فلا يلزم اشتراك الصحة (الثالث انه تعالى صار مخالفا للعالم بعد مالم يكن و) صار (عالما بأنه وجد بعد ان كان عالما بأنه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم (قلنا التغير في الاضافات) فان العلم صفه حقيقة لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية أو من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لانفسها (وقالت الكرامية أكثر العقلاء يوافقوننا فيه) أي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لافي محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته و) كذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وأبو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو امارفع الحكم) القائم بذاته (أو انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود) فيكونان حادثين (والفلاسفة أثبتوا الاضافات) أي قالوا بوجودها في الخارج (مع عروض المعية والقبلية) المتجددتين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا أيضاً الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير في الاضافات) وهو جائز (كما تقدم في تحرير محل النزاع ثم مراد الاشعرية ان تعلق الحكم به ينتهي أو يرتفع وكذا مراد أبي الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد أو نقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما نبهت عليه (والحكماء

مانعافلم يلتفت اليه المصنف لا لانه ينفي القيام بالفعل لا امكانه الذي هو مدعى الخصم كما توهم اذ المفروض هو الشرطية أو المانعية للتأثير في الصحة لافي نفس القيام بل لان أجزاء العلة التامة للموجود كلها وجودية على زعم المصنف كما سبق في بحث العلة والمعلول (قوله أو من الحقيقية) بناء على القول بالتكوين (قوله لكن المريدية والكارهية الخ) فان قلت هذا بناء في ماذكره المصنف سابقا أخذا من ابكار الأفكار وان وافق مانقله الشارح من نهاية العقول قلت هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور (قوله فيكونان حادثين) هذا مدفوع بأن الكلام في الوجود بعد العدم لا في العكس على أن الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى فالاولى أن يقول الشارح بعد قول المصنف وهما عدم بعد الوجود وماثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم القائم بذاته تعالى وهذا التقرير هو الأنسب بالجواب (قوله المتجددتين لذاته تعالى) في تجدد القبلية بحث الا أن يحمل ذكرها على التغليب والجواب أن الكلام مبني على وجود القبلية وان ماثبت قدمه امتنع عدمه ولما ثبت عدمها بتحقق المعية تحقق انه ليس بقديم كما مر هذا في مباحث المقولات النسبية فليتأمل (قوله وكذا مراد أبي الحسين والجبائية الخ) القول بتجدد العالمية على معنى تجدد تعلقها وكذا في غيرها لا يختص بأبي الحسين ثم ان الجبائية لما

لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام) بالمعية والقبلية ونظائرهما فانها اضافات لا وجود لها ﴿ تنبيه ﴾ على ضابط ينتفع به في دفع ماتمسك به الخصم (الصفات) على ثلاثة أقسام (حقيقية محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقية (ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية) وفي عددها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة الى ذاته تعالى (التغير في) القسم (الاول مطلقا ويجوز في) القسم (الثالث مطلقا و) أما القسم (الثاني) فانه (لا يجوز التغير فيه) نفسه (ويجوز في تعلقه

﴿ المقصد السابع ﴾

اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة) بالحس الظاهر أو الباطن (كالطعم واللون والرائحة والالم) مطلقا (وكذا اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي (وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فمن أدرك كمالا في ذاته التذبه وذلك ضروري) يشهد به الوجدان (ثم ان كماله تعالى أجل الكمالات وادراكه أقوى الادراكات فوجب أن تكون لذاته أقوى اللذات) ولذلك قالوا أجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى (والجواب لا نسلم ان اللذة نفس

قالوا بتعليل المريدية بارادة حادثة لا في محل مثلا تعين حدوث المريدية عندهم فالحق هو الجواب الثاني (قوله لا يثبتون كل اضافة) اذ الاضافات التي يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين لا وجود لها عندهم والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليه الالزام بهما كذا في الكواشف وفيه مافيه لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها أمور اعتبارية لا تقرر لها في ذاته تعالى عندهم كما صرح به في أواخر النمط السابع من المحاكمات فاذا جوزوا تغير الاعتباريات فلم لا يجوزون تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال

(قوله ويجوز في القسم الثالث) مطلقا أراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها لا انه يجوز التغير في جميع أفرادها كيف وقد أدرج الصفات السلبية في عدادها ولا يجوز التجدد في بعضها كما مر واعترض عليه بأن الادلة المذكورة لو ثبتت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا أي من أي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ وقد أشرنا الى اندفاعه حيث بينا عدم انتقاض الدلائل المذكورة بالمتجددات (قوله فانها كلها تابعة للمزاج) هذا مذهب الفلاسفة وأما المتكلمون فقد جوزوا حصول هذه كلها في الجوهر الفرد الغير المنضم الى غيره كما صرح به في أوائل حواشي التجريد فالدليل لا يفيد عدم الاتصاف بشئ منها عند جميع العقلاء كما هو المدعى (قوله قالوا اللذة ادراك الملائم) قيل الحق انه مسامحة منهم والا فاللذة هو الابتهاج

الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي) لوجود المسبب (دون وجود القابل وان سلم) قبول ذاته لها (فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه في الحقيقة) حتى يكون هو أيضا سببا للذة كادراكنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة

﴿ المرصد الثالث في توحيده تعالى ﴾

أفرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه (وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود إلهين أما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية) مع التشارك في تمام الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين (فيلزم تركبهما) أي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز (وانه محال) اذ يلزم أن لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه (وهو) أي هذا

المترتب على ذلك الادراك لا نفسه كما يشهد به الوجدان (قوله ولو قدم هذا السؤال الخ) وجه الاولوية ان منع قابليته ينبغي أن يكون بعد تسليم الشركة في العلة لا بالعكس واعلم أن كلام الشارح يشعر بأن السؤال ثلاثة وتلخيص الكلام يقتضي أن يكون اثنين لان قوله واذا كان سببا الخ من تتمة منع كون اللذة نفس الادراك نعم ههنا سؤال ثالث وهو انه لو كان متلذذا بادراك الملائم وجب أن يكون متألما بادراك المنافر كاثبات التثليث مثلا لكنه باطل بالاتفاق فليتأمل (قوله في توحيده تعالى) التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جملتها اعتقاد الوحدانية أي عدم مشاركة الغير له في الالوهية وهذا هو المقصود ههنا والمشاركة فيها تستلزم الاشتراك في الوجوب الذي هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فاكتفى الفلاسفة بنفي اللازم فان قلت نفي المثل مستلزم للتوحيد فلا حاجة الى ذكره قلت نفي الشريك المماثل في النوع لا يستلزم نفي الشريك في الألوهية ووجوب الوجود ظاهرا لجواز كون كل منهما مقتضى الهوية ولو سلم فذكر ما فهم بالالتزام في باب التنزيه جائز للاهتمام (قوله وذلك لوجهين) وكل من الوجهين مبني على كون الوجوب طبيعة نوعية وهو ممنوع لجواز أن يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا لما تحته من افراد الوجوب المختلفة الحقائق ولا شك ان الذي يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلي بل ما صدق عليه وحينئذ يتمايز الواجبان بالذات فلا يلزم التركيب ويقتضي الوجوب الخاص الذي هو نفس ماهية الواجب تعينا فلا يمتنع تعدد الواجب وبما ذكرنا ظهر انه لا تعويل على دليل الفلاسفة ولا صحة لقول المصنف فان صح ذلك تم الدست (قوله فيلزم تركبهما) فان قلت يجوز كون التعين عارضا كما ذكرته في ثاني مقاصد المرصد الاول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد أشرنا هنالك الى الجواب على أن ما ذكرنا هنالك كان مبنيا على أصل المتكلمين كما نبهناك عليه وأما الفلاسفة فلعلهم يقولون كون التعين عارضا للماهية لا يدفع لزوم تركب الهوية وأما كونه عارضا للهوية فغير معقول لان الهوية شخص جزئي يمتنع نفس تصور

الوجه (مبني على أن الوجوب وجودي) اذ حينئذ يكون نفس الماهية (فان صح لهم ذلك تم الدست) وهو فارسي معرب بمعني اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة أى تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه (ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية و) لامنع (كون التعين أمراً ثبوتيا) كيلا يلزم التركيب حينئذ وانما لم يمكن منعهما (اذ قد فرغنا عنها) أى عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم (الثاني) من الوجهين (الوجوب) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو المقتضي للتعين) الذي ينضم اليه فيمتنع التعدد حينئذ في الواجب (أما الاول) وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين (فاذ لولاه فاما ان يستلزم) ويقتضي (التعين الوجوب فيلزم تأخره) أى تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته (ويلزم الدور) لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له (أولا يستلزم) ولا يقتضي شيء منهما الآخر (فيجوز) حينئذ (الانفكاك بينهما) لاستحالة ان يكون

مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيء اما بالعينية أو الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا (**قوله** مبنى على أن الوجوب وجودى) مع انه ليس كذلك لأنه اما اقتضاء الذات للوجود أو الاستغناء عن الغير وكل منهما اعتبارية لاتحقق له فى الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه على أن الوجوب يحمل على ذاته تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثل أن يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه فيهما واحد على أنه يعقل وجوب الوجود ولا تعقل خصوصية ذات الواجب وغير المعقول واعلم أن الشارح أشار فى مباحث الوجوب الى أن برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب ولو كان عدميا زائدا على الماهية فبناء الدليلين ههنا على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية يناقضه وقد أشرنا هناك الى جوابه فلينظر فيه (**قوله** ويلزم الدور لأن الوجوب الخ) اعترض عليه بان اقتضاء التعين الوجوب على تقدير عدم اقتضاء الوجوب التعين لا يستلزم الدور وانما يلزم ذلك لو لم يفرض أولا ذلك العدم واجيب بأن ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور فى نفس الأمر لكونه غير مطابق للواقع لأن الواجب علة لجميع ما عداه فى نفس الأمر واليه اشار بقوله لان الوجوب الذاتى الخ فان قلت هذه المقدمة اعنى أن الوجوب الذاتى علة لما عداه متقدم عليه يغنى عن التفصيل المذكور اذ يكفى أن يقال حينئذ أما الاول فلان الوجوب الذاتى علة لما عداه قلت بعد تسليم كفاية مجرد العلية فى المقصود مثله من باب تعين الطريق وليس بقادح فى صحة الدليل عند المصنف كما مر مرارا نعم يمكن أن يناقش فيه بأن المقدمة المذكورة مبنية على مسئلة التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسئلة عليها وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المقتضى للتعين يفيد انحصار الاقتضاء فى الوجوب على ما علم من قاعدة العربية فقوله واذ لولاه نفى لذلك الانحصار لا لاصل الاقتضاء فيحتمل اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه ولزوم الدور مبنى على الاحتمال الاول وجواز الانفكاك مبنى على الثانى وأما الاحتمال الآخر وهو اقتضاء التعين

هناك أمر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لأجله (فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال) اذ يستحيل أن يوجد شيء بلا تعين (و) يجوز (التعين بلا وجوب فلا يكون) ذلك التعين الموجود (واجبا لذاته) لامتناع الواجب بدون الوجوب (وهذا أيضاً بناء على كون الوجوب ثبوتيا) ليتحقق كونه نفس الماهيـة (وأما الثانى) وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضى للتعين امتنع التعدد (فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها فى شخص) واحـد ولذلك لم يتعرض له (وأما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين * الاول لو وجد إلهان قادران) على الكمال (لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذا المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان) لان الوجوب والامتناع يحيلان للمقدورية (فتستوى النسبة) بين كل مقدور وبينهما (فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين امابهما وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح) فلو تعددت الآلهة لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين اماوقوع مقدور بين قادرين

الوجوب بدون العكس فلم يلتفت اليه لما عرفت من انه غير مطابق للواقع والاوجه أن يقال المفروض أولا هو عدم استلزام الوجوب التعين وهو أعم من عدم العلية لان العلية تتناول التامة المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة ونقيض الاعم أخص مطلقا من نقيض الاخص فلا يلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عـدم العلية لان فرض الاعم لا يستلزم فرض الاخص ويكفى فى لزوم الدور العلية فى الجملة بأى وجه كان (**قوله** ويجوز التعين بلاوجوب) أى يجوز تحقق التعين فى شيء بلاوجوب قائم بذلك الشيء اذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب والتعين المجتمعين فيه وليس المراد جواز التعين بلاوجوب قائم به فلا غبار فى تفريع قوله فلا يكون ذلك التعين واجبا كما توهم بناء على أن الواجب من له الوجوب لا ما يقارن ماله الوجوب وأن المدعى وجوب الكل لا التعين فعدم وجوبه غير محذور ولا احتياج الى بناء التفريع على امتناع الماهية الحقيقة بدون الاحتياج بين الأجزاء كما مر على أن فى جواز افتراق الاجزاء جواز عـدم الكل كما لا يخفى (**قوله** وللمقـدورية الامكان) ظاهره انه معطوف على معمولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم والتقدير والمقتضى للمقدورية الامكان فيعترض عليه بمنع اقتضاء الامكان للمقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اماموجب أوقادر والجواب أن اقحام القدرة فى البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والا فخصوصية القدرة مما لا يتوقف عليه الاستدلال اذ يكفى أن يقال لو وجد إلهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لأن المقتضى للعلية ذاتهما وللمعلولية الامكان ولك أن تقدر المبتدأ أى والمصحح للمقدورية كما سيشير اليه قوله لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية (**قوله** امابهما) أى بكل منهما لا بمجموعهما اذ المحذور على هذا عدم استقلال واحد منهما لا وقوع مقدور بين قادرين وكأن عدم تعرضه لهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفا للمفروض بقوله قادران على الكمال (**قوله** لاستلزامه أحد المحالين) رد عليه الاستاذ المحقق بأن وجود شيء من الممكنات على تقدير تعدد الاله لا يستلزم شيأ من المحالين لجواز أن يوجد باحدهما لتعلق ارادته واختياره دون ارادة الآخر والصواب فى تقرير هذا الدليـل

واما الترجيح بلا مرجح (الثاني) من الوجهين (اذا أراد أحدهما شيئا فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده أو يمتنع وكلاهما محال أما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما) لعدم حصول مرادهما وأيضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قادريته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هذا خلف (وايضاً فاذا فرض) ماذكرناه (في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال) وهو ارتفاعهما معا (وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لايقع مراده لايكون قادراً) كاملا فلا يكون إلها (وأما الثاني) وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده (فلان ذلك الشيء) الذي امتنع تعلق ارادة الآخر به هو (لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته) وارادته (به فالمانع عنه هو

أن يقال لو وجد إلهان لجاز أن يتعلق ارادتهما جميعا بعقد ورمعين وحينئذ ان لم يوجد لزم عجزهما وان وجد لزم أحد المحالين وقد يجاب بأن المراد بالقدرة في قوله قادران على الكمال القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ومن جملتها تعلق الارادة فمعنى كلام الشارح لو تعدد الاله القادر المستجمع بشرائط التأثير لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين والتالي باطل بشهادة الحس بوجوده ولزوم العجز وفيه نظر اذ لا يكون حينئذ دليلا على انتفاء تعدد الاله مطلقا ومن البين أن المدعى ذلك سواء تعلق ارادتهما بالفعل بايجاد شيء من الاشياء أو تعلق ارادة أحدهما دون الآخر (**قوله** لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال) أي نظرا الى ذاته وأما لزومه نظرا الى الامتناع الغير فلا يقدح في الاستدلال لتعين أن المحال فيما نحن فيه انما يلزم من تعدد الاله فيمتنع وهو المطلوب (**قوله** فيلزم عجزهما) فان قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم أن لا يتم هذا الدليل عندهم مع انه للمتكلمين قاطبة قلت المشية عندهم نوعان مشية قسر ومشية تفويض الى اختيارهم فالعجز واقع في الأول اذ لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك ولك أن تقول هم انما يجوزون التخلف في الفعل الاختياري لغيره لا في فعل نفسه والبحث فيه وأما قوله كحركة جسم وسكونه فلا يقتضي فرضهما الاختيار بين لذلك الجسم وهو ظاهر (**قوله** وأيضا يلزم اجتماعهما لان المانع الخ) فيه بحث لاحتمال أن يكون نفس تعلق ارادة أحدهما بالضد مانعا من وقوع الضد الآخر لا بسبب استلزام حصول المراد حتى يرجع الى ماذكره الشارح من أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر بل بسبب لزوم الترجيح بلا مرجح لانه لما تعلق ارادة كل منهما وامتنع وقوع مرادهما معا كان في وقوع مراد أحدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح فليتأمل (**قوله** فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا) اذ المفروض امكان تعلق ارادته ووقوع ذلك الممكن فحديث جواز التفويض وهم وأما منع لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على أن تعلق الارادة الأخرى بالطرف الآخر أخرجه عن حد الامكان فلا يكون عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة فهو أيضا مدفوع بأن وقوعه لما كان ممكنا في نفس الأمر وسد الغير طريق القدرة عليه لزم عجزه بتعجيز الغير اياه وهذا ظاهر جدا (**قوله** فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر) فيكون

تعلق قدرة الآخر) وارادته (فيكون هذا عاجزاً) فلا يكون إلها (هذا خلف) لانه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد (واعلم انه لامخالف في هذه المسئلة الا الثنوية) دون الوثنية فانهم لايقولون بوجود إلهين واجبي الوجود و لا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ماهو اله حقيقة وأما الثنوية فانهم (قالوا نجد في العالم خيراً كثيرا وشراً كثيراً وان الواحد لايكون خيراً شريراً بالضرورة فلكل) منهما (فاعل) على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم و كون الاله محتاجاً اليه وكأنهم أرادوا معنى آخر

هذا عاجزا فان قلت جاز أن يكون المانع عن ذلك عدم المصلحة فى الضد الآخر قلت كون الارادة تابعة للمصلحة ممنوع وأما ما يقال بعد تسليمه من انا نفرض الكلام فى ضدين استوت وجوه المصلحة فيهما ولا شك فى امكان ضدين كذلك غايته انه لم يثبت وجودهما ولا ضير فان الفرض يكفينا فقد يناقش فيه بانه يحتمل أن يكون عدم التخالف عند استواء المصالح فيهما من جملة المصالح وان امكن أن يدفع عن أصل الدليل بفرض الارادتين معا فليتأمل فان (قلت) لانسلم لزوم العجز فان تعلق قدرة أحدهما جعل تعلق قدرة الآخر ممتنعا ولا عجز فى مثله قلت قد عرفت مما سبق الآن اندفاعه و بهذا أيضا اندفع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مرادهما بناء على أن تعلق القدرتين أخرجهما عن حد الامكان فليتدبر (قوله لا يقولون بالهين واجبي الوجود الخ) فعدهم من المشركين لقولهم بتعدد المستحق للعبادة لا لقولهم بواجبي الوجود (قوله فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا الخ) لافائدة فى التخصيص فان المزدكية أيضا قالوا بذلك أما المانوية فهم أصحاب مانى بن مانى الحكيم الذى ظهر فى زمان شابور ابن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مابعث عيسى عليه السلام وهم معتقدون فى الشرائع والانبياء وأن أول مبعوث بالحكمة والنبوة آدم عليه السلام ثم شيث ونوح وابراهيم و زرداشت والمسيح ويونس ومحمد صلوات الله عليه وعلى سائر انبيائه وكانوا يوجبون فى اليوم والليلة أربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الاوثان وغير ذلك وأما الديصانية فهم أصحاب ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية أصحاب مزدك الذى ظهر فى زمن نوشروان وهو قدم النور والظلمة على الوجه الذى اعتقده المانوية الا أن المزدكية يقولون النور عالم حساس وأنه يفعل مايفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل أعمى وان مايفعله بحكم الاتفاق والخبط والديصانية يخالفونهم فى ذلك ويقولون مايحدث من الشر كأن عن الظلام بطبعه لابحكم الاتفاق وللثنوية فرقتان آخريان يقال لهم المرقونية والكمونية أما المرقونية فقد وافقوا من تقدم ذكره فى اثبات النور والظلمة وخالفوه فى اثبات أصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا وذلك الأصل دون النور فى المرتبة وفوق الظلمة وأما الكمونية فقالوا الأصول العالم ثلاثة النار والماء والأرض فالنار خير بطبعها يصدر منها الخيرات المحضة والماء ضدها يصدر منه الشرور المحضة وما كان متوسطا فن الارض وهؤلاء هم المعتقدون فى النار وعن مذهبهم نشأ اتخاذ بيوت النيران فى البلدان وعبادتها تعظيما لها (قوله وكأنهم ارادوا الخ)

سوي المتعارف فانهم قالوا النورحي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى أن فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هواهرمن ويعنون به الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لايكون خيراً شريراً) بمعني انه يوجد خيراً كثيراً وشراً كثيراً (اللهم الا أن يراد بالخير من يغلب خيره) على شره (وبالشرير من يغلب شره) على خيره (كما ينبئ عنه ظاهر اللفظ) فلا يجتمعان حينئذ في واحد (لكنه غير ملازم) مما ذكر بل اللازم منه هوالمعنى الذي أشرنا اليه (فلا يفيد ابطاله) أى ابطال ماليس بلازم (ثم بعد) هذا المنع والتنزل عنه (يقال لهم الخيران قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدرعليه فهوعاجز) عن بعض الممكنات فلا يصلح إلها فلا يوجد إلهان كما ذكرتم (فنعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلا وأكثر اقناعا

﴿ المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ﴾

ثمانية (المقصد الاول في اثبات الصفات) لله تعالى (على وجه عام) لايختص بصفة دون أخرى (ذهبت الاشاعرة) ومن تأسى بهم (الى أن له) تعالي (صفات) موجودة قديمة

قال فى الابكار معتقد المانوية أن النور والظلمة جسمان قديمان أبديان حساسان سميعان بصيران (قوله والمجوس منهم) سياق كلام الشارح صريح فى أن المجوس من الثنوية وسياق كلام الآمدى صريح فى خلافه حيث قال أولا الفرع السادس فى الرد على الثنوية والمجوس أما الثنوية فهم فرق خمس وفصل فرقها ثم قال وأما المجوس فقد اتفقوا أيضا على أن أصل العالم النور والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقا أربعا ثم فصل فرقها وماذكره الشارح اظهر (قوله وفاعل الشر هواهرمن الخ) واختلف المجوس فى ان اهرمن قديم أوحادث من يزدان (قوله ولم يفعله فهو شرير) لان كل واحد من التروك المتعلقة بدفع كل شر لذلك الشرير الكثير الشر شر فى نفسه فان قلت يجوز أن يكون ترك الخير دفع شر الشرير لاشتماله على حكمة قلت فحينئذ يجوز أن يكون إيجاد الشرور أيضا كذلك فلايلزم من إيجادها كون الواحد خيرا وشريرا (قوله وان لم يقدر عليه فهو عاجز) قيل انما يلزم العجز اذا استند الشرور الى الشرير بالاختيار كما يشير اليه قولهم فى النور انه حى عالم قادر وأما اذا استندت اليه بالايجاب فلا وقد عرفت مما سبق ان امكان الاندفاع فى نفس الامر يكفى فى لزوم العجز ولا ينافيه الوجوب بالغير (قوله فنعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلا) ليس المراد بخطابتهم مايفيد الظن كيف وشبهتهم لاتفيد الشك فضلا عن الظن بل مالايفيد اليقين وأما اطلاق الخطابة على دليلنا فللتشاكل ثم أن فى العبارة مناقشة وهى أن صيغة التفضيل يدل على حسن خطابتهم مآلا أيضا ولايخفى بطلانه كيف ومآله الخلود فى النار أعاذنا الله تعالى منه والجواب ماحققناه فى حواشى المطول وحاصله ان أفعل التفضيل قديقصد به تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير فى الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد الاشتراك فى أصل الفعل بل بمعنى أن صاحبه متباعد فى أصل الفعل متزائد الى كماله فالمعنى ههنا بخطابة متباعدة بحسب الحسن من

(زائدة) على ذاته (فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هـذا) القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة (وذهبت الفلاسفة والشيعة الى نفيها) أى نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات (مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء الحسني عليه) فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها (والمعتزلة لهم) في الصفات (تفصيل يأتي في كل مسئلة) مسئلة من مباحثها (احتجت الاشاعرة على ماذهبوا اليه (بوجوه) ثلاثة (الاول مااعتمد عليـه القدماء) من الاشاعرة (وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة واحدة والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا) ولا شك ان علة كون الشئ عالما في الشاهـد هو العلم فكذا في الغائب وحـد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حـده هناك وشرط صـدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات (وقد عرفت ضعفه) في المرصـد الاخير من الموقف الاول (كيف والخصم) أي القائس كما وقع في كلام الآمدي (قائل) ومعترف (باختلاف مقتضي الصفات شاهـداً وغائباً) فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا وجـد في أحدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس أصلا كيف (وقد يمنع ثبوتها)

خطاباتهم القبيحة متزائدا الى كماله (**قوله** فمنهم من لم يطلق شيأ منها عليه) لا يخفى أن عدم الاطـلاق مع وروده في القرآن المجيد والاحاديث الصحيحة من آثار الجهل ثم الأنسب ان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم من أطلق كلا منها عليه تعالى (**قوله** والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل) قال في حواشي التجريد مـذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة وهؤلاء مثبتوا الأحوال والمشهور باثباتها البهشمية وأنهم قـد اثبتوا الله تعالى أحوالا خمسة من جملتها الالوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره ومذهب المحـدثين من المعتزلة موافقة الحـكماء في نفي الصفات القديمة والقول بانها عين الذات (**قوله** وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله) فيه أن اللازم من هذا كون الصفات أمورا وراء الذات وأما انها أمور موجودة على ماهو المدعى في هذا المقام فلا يثبت بهذا والجواب بظهور أن العلم وكذا القـدرة مثلا وغيرهما ليس من الأمور الاعتبارية العقليـة التي لا وجود لها في الأعيان والا لم يتمايز الان المعدومات غير متمايزة كما سبق واذلا حال تعين وجودها يدفعه أن جمهور المتكلمين ذهبوا الى أن العلم اضافة محضة ولا شك أن الاضافة عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى أن علم الله تعالى من المعاني الحقيقة وان لم يكن علم الممكن كذلك دون اثباتها خرط القتاد (**قوله** في المرصد الاخير الخ) حيث قال ثمة وهو مشـكل لجواز كون خصوصية الأصـل شرطا أو خصوصيـة الفرع مانعا (**قوله** كما وقع في كلام الآمـدي) ايماء الى انه الاظهر لان المتبادر مـن لفظ الخصم ههنا نفاة الصفات مع أن المراد به الاشاعرة (**قوله** والارادة فيه لا تخصص) أي لا تخصص ايجاد أحد المقدورين لان القدرة غير مؤثرة عندنا (**قوله** وكذا الحال في

أي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها (في الشاهد بل الثابت فيه) بيقين هو (العالمية والقادرية والمريدية) لا ماهي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية * الوجه (الثاني) لو كان (مفهوم كونه عالما حيا قادراً نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا) على طريقة الاخبار (الله الواجب) أو العالم أو القادر أو الحي الى سائر الصفات (بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل) لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسه ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات (وفيه نظر فانه لايفيد الا زيادة هذا المفهوم) اعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما (على مفهوم الذات) ولا نزاع في ذلك (وأما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا) يفيده هذا الدليل (نعم لو تصورا) أي مفهوما الوصف والذات معا (بحقيقتهما وامكن حمل أحدهما) أي الوصف على الذات (دون) حمل (الآخر) أي الذات عليها (حصل المطلوب) وهو زيادة الوصف على الذات (ولكن انى ذلك) التصور الواصل الى كنه حقيقتهما * الوجه (الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة) أيضا (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم

باقي الصفات) فان علمه تعالى يتعلق بما لايتناهى بخلاف علمنا وحياته تعالى مصححة للعلم والقدرة التامين بخلاف حياتنا (**قوله** كيف وقد يمنع ثبوتها الخ) قد يقال هذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وتكون هذه الاحكام معللة في الشاهد بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتجه منع الامرين ولما كان الاحتجاج على المطلوب بدليل الزامي لايفيد الا الزام بعض الخصوم بعيدا في امثال هذه المقامات لم يلتفت اليه (**قوله** فكان قولنا الله الواجب الخ) ايراد هذا المثال مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات الوجودية التي كلامنا فيها بطريق التنظير وفيه رد لمن يقول انه عين الذات (**قوله** بمثابة حمل الشيء على نفسه) قد سبق اعتراض البعض بأن الحمل بين الشيء ونفسه اشتقاقا مما يفيد ويصير مبحثا للعقلاء كما في الوجود وقد سبق جوابنا عنه فلا حاجة الى الاعادة (**قوله** بخلاف قولنا ذاته ذاته) الاظهر أن يقول ذاته ذو ذاته لان مدعاهم أن العلم مثلا نفس الذات والحمل الذي ذكروه حمل بالاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فنظيره ماذكرناه لا ما ذكره لكن تبع الشارح المصنف في ذلك وقد سبق منه في بحث الوجود اشارة الى انه خلاف الأظهر (**قوله** أعني مفهوم العالم والقادر) حق العبارة أن يقول مفهوم العالمية أو يقول مفهوم العلم حتى يظهر صحة قوله وأما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم الخ اذ المفهوم منه أن زيادة ماصدق عليه هو المدعى فلا يظهر في العالم بل لا يصح وانما يظهر في العلم ولعله اراد بمفهوم العالم مثلا مفهومه التضمني وهو مفهوم العلم فتأمل (**قوله** وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب) لايخفى انه لا احتياج بعد تصورهما بالكنه الى توسيط امكان الحمل وعدمه لان البداهة حينئذ حاكمة بان هذين المفهومين متحدان أو متغايران ولئن أغمض عن هذا اتجه أن المطلوب كون الوصف موجودا زائدا على الذات وفي حصوله مما ذكره بحث اذ لغير الموجود أيضا كنه قد يصح حمله على الموجودات

نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة) أمراً (واحداً وانه ضروى البطلان)
وكذا الحال في باقى الصفات التى ادعى انها عين الذات (وهذا) الوجهُ (من النمط الاول)
أى الوجه السابق عليه (والايراد هو الايراد) يعني انه يدل على تغاير مفهومى العلم والقدرة
ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول
فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون
صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل
هذا الا كلام مخيل لا يمكن أن يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها
فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معني ماذكروه ان هناك ذاتا وله صفة
وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه مايترتب على ذات وصفة
معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم
التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة
تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته تعالى فذاته بهذا الاعتبار حقيقة
العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا
فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة
متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الي نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها
من الذات وحدها ﴿ احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة ﴾ على ذاته (لكان) هو
(فاعلا) لتلك الصفة (لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها) أيضاً لقيامها بذاته (وقد
تقدم بطلانه والجواب لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتجت المعتزلة) والشيعة

وقد لا يصح اللهم الا أن تحمل الحقيقة على الهوية (قوله فان قلت كيف يتصور الخ) منشأ السؤال حمل الصفة
على مصطلح الحكماء ومن يحذو حذوهم والا فالصفة عند المتكلمين تعم نفس الماهية فان الذاتيات تسمى الصفات
النفسية عندهم (قوله لا بصفة زائدة عليه كما في ذواتنا) هذا الكلام يدل على أن ذواتنا مؤثرة بصفة زائدة ولا
يقدح فيه عدم قولنا بالقدرة المؤثرة فينا لأن الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القائلين بها او بناؤه على
الفرض والتقدير بعيد (قوله لاستناد جميع الممكنات اليه) كأن هذا الكلام الزامى والا فاكثر الاشياء عند
الحكماء أثر للغير والاستناد بالواسطة لا يصحح استدلالهم وهو ظاهر فلو قال لامتناع احتياجه فى صفاته الى الغير
لكان أظهر (قوله وقد تقدم بطلانه) حيث بين فى مباحث العلة والمعلول أن البسيط الحقيقى لا يكون قابلا
وفاعلا وفيه نظر لان كونه تعالى بسيطا حقيقيا مبنى على نفى الصفات فالاحتجاج على هذا النفى بما يبتنى على
البساطة دور فليتأمل (قوله واحتجت المعتزلة الخ) فيه حزازة لانه مباين مدعى المعتزلة فى تحرير المبحث بل قال لهم

(بوجوه) ثلاثة (الاول مامر) من (ان اثبات القدماء كفر وابه كفرت النصارى والجواب مامر) أيضا (من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا) اثبات (ذات) واحدة (وصفات) قدماء (الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا) يعني نفاة الاحوال (ليست أمراً وراء قيام العلم به فيحكم) بالنصب على جواب النفي (عليها بأنها واجبة) والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة أخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بأنها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم (وان سلم) ثبوت العالمية (فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة أخرى واجبة) أيضا بهذا المعني اعني صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) بيننا اذ نحن نجوزه وأنتم لا تجوزونه (وان أردتم انها) أى العالمية (واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر) فان الصفة فى حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتى (الثالث صفته تعالى صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (أن يكون)هو(ناقصا لذاته مستكملا بغيره) الذى هو تلك الصفة (وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاته لذاته (فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان أردتم) به (غيره) أى غير المعني الذي ذكرناه (فصوروه) أولا حتى نفهمه (ثم بينوا لزومه) لما ادعيناه وملخصه ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هى غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني دون الأول لكن يتجه أن يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا

تفصيل يأتى فى كل مسئلة فلا معنى لذكر أدلتهم قبل تحرير مدعاهم اللهم الا أن يقال قوله فيما سبق والمعتزلة معطوف على الفلاسفة فى قوله وذهبت الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل حالا منه فيفهم حينئذ مشاركة المعتزلة للفلاسفة فى نفى الصفات الموجودة الزائدة وان كان لهم تفصيل يأتى فى كل مسئلة هذا وانما قدر الشارح والشيعة موافقا لما فى الابكار إشارة الى أن المصنف انما تركه لاشتراكهما فى الوجوه الثلاثة فكأن ذكر أحدهما ذكر الآخر (**قوله** الثاني عالميته وقادريته) الاكتفاء بهما لدلالة السياق على أن المراد هو التمثيل والمراد عالميته وقادريته وكذا سائر أحواله فيكون هذا الدليل أيضا نفيا للصفات على وجه عام (**قوله** والجواب أن العالمية) ان أرادوا بهذا الاستدلال الزام قدماء الأشاعرة حيث قالوا العالمية فى الشاهد معللة بالعلم فكذا فى الغائب لم يتجه هذا الجواب المنفي لكن قد عرفت ما فى مثله من البعد (**قوله** وأن سلم ثبوت العالمية) الانسب ان يقول وأن سلم انها أمر وراء الخ (**قوله** فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتى) وأيضا العالمية انما تكون واجبة لذاتها اذا كانت موجودة وهم لا يقولون به والازم وجود الصفة الزائدة (**قوله** لكن يتجه الخ) قال الاستاذ المحقق ذاته تعالى ليست بفاعلة لصفاته حتى يلزم أن يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة اليها دون غيرها أو مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث

ان كان بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه تعالى موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا لجاز أن يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة

﴿ المقصد الثاني ﴾

في قدرته وفيه بحثان * الاول في انه تعالى قادر) أي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم وأما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان وأثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام وأما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا أن الحكماء

وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل وأنت خبير بأن هذا مشكل جدا فان مآله الى تعدد الواجب اذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده عن ذاته أو عن غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول فيلزم الوجوب ولهذا قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان ينبغي أن يخص بغير الصفات نعم يرد على هذا انه من قبيل التخصيص في القواعد العقلية كما لا يخفى (قوله ودعوى أن ايجاب الصفات كمال الخ) يمكن أن يقال ايجاب الصفات كمال لأجل أن الخلو عنها نقص بخلاف إيجاب غيرها ودعوى أن افاضة الوجود على الممكنات وجود كمال فلو لم يلزم ذاته تعالى لجاز انفكاك الكمال عنه وهو نقصان في حيز المنع بل كمال السلطنة يقتضي أن يكون الواجب تعالى قبل كل شيء من المباينات وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على أن نفي الايجاب بالنسبة الى المصنوعات بناء على لزوم قدم ذات ما ممكنة كما علم من قواعد الفلاسفة وقد تقدم حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته واجمع أهل الاسلام على كفر القائلين بتعدد الذوات القديمة فتأمل والله الهادي (قوله في قدرته تعالى) اعلم أن القدرة صفة تؤثر في المقدور ولها به تعلقان تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه ولا شك أن هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح به الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه على معنى أن القدرة تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال وكلام المصنف والشارح أيضا فيما سيأتي يشعر به فان قلت القول بقدم التعلق التأثيري يفضي الى القول بتوقف صدور خصوصيات الحوادث على شروط أو استعدادات تحصل في المواد والا لم يتخلف عن ذلك التعلق فلا يلائم أصول المتكلمين قلت انما لا يلائمها اذا لم يكف في وقوع المقدور تعلق القدرة في وقت معين فيما لا يزال وحصول ذلك الوقت والله أعلم (قوله الا أن الحكماء ذهبوا) قد سبق منا أن الاستاذ المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا تحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما ذكروه من لزوم مشيئة الفعل واستحالة عدمها ليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وأيضا

ذهبوا الى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق البارى سبحانه وتعالى وأشار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادراً بقوله (والا) أي وان لم يكن قادراً بل موجبا بالذات (لزم أحد الامور الاربعة اما نفى الحادث) بالكلية (أوعدم استناده الى المؤثر أو التسلسل أو تخلف الاثر عن المؤثر) الموجب التام (وبطلان) هذه (اللوازم) كلها (دليل بطلان الملزوم) أما (بيان الملازمة) فهو (انه) على تقدير كونه تعالى موجبا (اما أن لا يوجد حادث أو يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فأما أن لا يستند) ذلك الحادث الموجود (الى مؤثر) موجد (أو يستند فان لم يستند فهو الثاني) من تلك الامور (وان استند فأما أن لا ينتهي الي قديم أو ينتهي فان لم ينته فهو الثالث) منها لانه اذا استند الي مؤثر لايكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا (وان انتهي فلا بد) هناك (من قديم يوجب حادثا بلا واسطة) من الحوادث (دفعا للتسلسل) في الحوادث سواء كانت مجتمعة أومتعاقبة (فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذى يوجبه بذاته وأما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثانى بماعلمت من ان الممكن الحادث محتاج الي مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع بأن الموجب التام مايلزمه أثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح

متعلق الارادة يجب أن يكو حادثا والعلم قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم الاتمويها وتلبيسا هذا كلامه وقد سبق فى مباحث القدم منع المقدمة الاخيرة فليرجع اليه (قوله كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية) فان قلت هذا يشعر بزيادة الصفات قلت لوسلم فالتنظير لايلزم أن يكون على مذهب الفلاسفة ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا (قوله فان لم يوجد فهو الأمر الاول) اعترض عليه فى شرح المقاصد بأن التالى فى كل من الشرطيتين الاوليتين عين المقدم وقد يجاب بأن المقدم فى الشرطية الاولى عدم وجود الحادث والتالى نفى الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة ولاضرورة داعية الى جعل النفى بمعنى الانتفاء حتى يلزم ماذكر والمقدم فى الثانية أن لايكون مستندا والتالى عدم الاستناد والعدم المضاف الى الاستناد يجوز أن يكون متعديا ولايلزم أن يجعل مصدرا من المجهول ولايخفى مافيه من التعسف فتأمل (قوله فان لم ينته فهو الثالث) قيل عليه كان الانسب أن يقول فان لم ينته الى قديم أوانتهى بواسطة صفات لاتتناهى وأجيب بأن المذكور فى الدليل هو التسلسل فى الحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته تعالى وأما احتمال التسلسل فى الحوادث القائمة به تعالى فقد اشار الى بطلانه بقوله واعلم أن هذا

من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس أولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لايحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف رحمه الله تعالى (وان شئت قلت) في اثبات كونه قادراً (لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل) بطلانا ظاهراً (و) أما (بيان الملازمة) فهو ان أثر الموجب القديم يجب أن يكون قديما اذ (لو حدث لتوقف على شرط حادث) كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضا على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تسلسل) أي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محال (واعلم ان هذا الاستدلال) الذي أشار اليه بقوله وان شئت قلت (انما يتم بأحد طريقين الاول ان يبين حدوث ماسوى) ذات (الله تعالى) وصفاته اذ لولا ذلك لجاز أن يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحادث (و) أن نبين مع ذلك أيضا (انه لايجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته) اذ لو جاز ذلك لأمكن أن يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة أخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ماسوى ذاته وصفاته وثبت أيضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى مالانهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل

الاستدلال الخ (**قوله** واعلم أن هذا الاستدلال الذى اشار اليه بقوله وان شئت قلت) جعل الشارح لفظ هذا اشارة الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ماذكره شارح المقاصد من انه اشارة الى الاستدلال السابق على التقريرين معا مع انه لايرد حينئذ اعتراضه الذى سيذكره بقوله ولقائل أن يقول الخ اتباعا للشارح الابهرى فانه تلميذ المصنف فالظاهر أن ماذكره سماع منه ولانه حمل الكلام على استدلالين كما يدل عليه حديث التفرد الذى نقله من الابهرى فى الاول ومن البين أن لفظ هذا لايكون اشارة اليهما معا الابالتأويل فجعله اشارة الى القريب على ماهو مقتضى القاعدة من أن هذا يشار به الى القريب (**قوله** وان بين مع ذلك أيضا الخ) فان قلت لم خصص فى هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لاالى نهاية بصفاته تعالى مع انه اذا كان حوادث متعاقبة لاالى نهاية غير قائمة بذاته تعالى شرطا فى صدور الحوادث عن الموجب لم يلزم أيضا تخلف محال قلت لعل السر فى ذلك أن عدم جوازها متبين من بيان حدوث ماسوى ذاته تعالى وصفاته فلاحاجة الى افراده بالبيان وذلك لان تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لاالى نهاية تستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة وسيشير اليه فى الطريق الثانى وأما ما قيل فى بيان تبين عدم جوازها بماذكر من أن تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها كما هو المشهور وذلك المطلق مندرج حينئذ فيماسوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير

الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط أو بشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت (الثاني) من الطريقين (أن نبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا) استناده كذلك (بحركة دائمة) اذ على تقدير هذا الاستناد جاز أن يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهبت اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذ لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة أو بغير واسطة قديما هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق أيضا ولقائل أن يقول ذلك البرهان البديع لا يتم أيضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قدم ماسوى ذاته تعالى وصفاته أو جاز تعاقب صفاته التي لا تتناهي لم يلزم الأمر الرابع أعني التخلف عن المؤثر التام أما على الاول فلانه جاز أن يكون ذلك القديم مختارا كما مر وأما على الثاني فلجواز استناد الحادث

النهاية بدون أن يشترك في أمر كلي لئلا يلزم قدم المطلق فيصح الاشتراط ففيه تأمل (**قوله** فانها ذات جهتين استمرار وتجدد) قيل مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار الحركة البسيطة أعني الحركة بمعنى التوسط فانها في كل فلك أمر واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد عند الفلاسفة و بجهة حدوثها حدوث ما يلزمها بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية لان الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها ولا لافرادها التكون مستمرة أو حادثة فلا حاجة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب أن يحمل على استمرار ماهية الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة وتأويل العبارات المشعرة بارادة الاولى بعد وضوح الحق أمر هين وحينئذ يبطل كلامهم باجراء برهان التطبيق في الاوضاع لا في الحركات كما يدل عليه كلام الشارح (**قوله** فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق أيضا) لاشك أن الطريق الثاني غير واف اذ لولم يجوز ما أشير اليه في هذا وجوز ما أشير اليه في الطريق الاول لم يلزم محذور وكأن اقحام الشارح لفظ أيضا وحصر التمام في كونه بالطريق الاول حيث قال ولقائل أن يقول ذلك البرهان البديع أيضا لا يتم الا بالطريق الاول ايماء الى هذا اللهم الا أن يكون القول بأن الاستدلال يتم بالطريق الثاني الزاميا حيث وافقا الخصم على عدم قديم مختار متوسط يستند اليه الحوادث وعلى عدم جواز قيام حوادث متعاقبة لا الى نهاية بذاته تعالى (**قوله** أو جاز تعاقب صفاته تعالى الخ) قيل عليه توقف البرهان المذكور على امتناع قديم سواه تعالى مسلم وأما توقفه على بيان امتناع تعاقب صفاته التي لا تتناهى فممنوع لانه لو تعاقب صفاته تعالى كذلك لزم التسلسل فتندرج في الامر الثالث وأنت خبير بأن المذكور في البرهان البديع هو التسلسل المحال بالاتفاق وهو التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة المجتمعة في الوجود فلا يندرج

الى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شئ من هذين تخلف الأثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى موجبا وامّا غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى (وأنت بعد احاطتك بما تقدم) من المباحث (خليق بأن يسهل عليك ذلك) أي بيان الامور المذكورة أما بيان حدوث ما سوي الله سبحانه وتعالى فبما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان أو المسلك الخاص بالاجسام مع نفي المجردات وأما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي ﴿ احتج الحكماء ﴾ على ايجابه تعالى (بوجوه) كثيرة أقواها ماصرح به المصنف وعبر عنه بقوله (الاول) لانه الذي عليه يعولون وبه يصولون وتقريره أن يقال لايجوز أن يكون قادراً اذ (تعلق القدرة) منه (بأحد الضدين) المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ماعداه من الاشكال والالوان (اما لذاتها) بلامرجح وداع (فيستغني الممكن عن المرجح) لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته (وانه يسد باب اثبات الصانع) اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح (وأيضا يلزم قدم لاثر) لان المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط التأثير لان الواجب ازلى وكذا

تعاقب الصفات فيه على أن المصنف قد اشار الى بطلان مطلق التسلسل فى الدليل الثانى اعنى قوله وان شئت قلت مع انه ذكر ثانيا أن تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه فغرض الشارح أن البرهان البديع يشاركه فى هذا التوقف وهذا معنى صحيح لا يرد عليه ماذكر فان قلت اذا كان بيان لزوم التخلف فى البرهان البديع ولزوم قدم الحادث فى قوله وان شئت قلت الخ يتضمن الاشارة الى بطلان التسلسل مطلقا كان عدم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهيتين معلوما منه فأى حاجة الى التصريح بأن الدليل الثانى أو الاول انما يتم بكذا قلت لما كان نزاع الخصم فى بطلان التسلسل قويا صرح بأن تمام الدليل موقوف على ابطاله وانه قد أبطل فيما سبق اهتماما بشأنه ولا ضير فى ذلك (**قوله** لانه الذى عليه يعولون وبه يصولون) توجيه لكلام المصنف فان التعبير عن هذا الوجه بالاول سيما بعد قوله بوجوه يستدعى ظاهرا أن يورد بعده الثانى والثالث بهذين العنوانين ولذا قال الكرمانى فى شرحه أن المصنف خط القلم على قوله بوجوه اذ لا تعدد فيما ذكر فى الكتاب من جانبهم فالنسخة هكذا احتج الحكماء بأن تعلق الخ (**قوله** اذ تعلق القدرة) اراد به التعلق الذى يترتب عليه وجود المقدور كما دل عليه قوله باحد الضدين اذ التعلق المعنوى الذى لا يترتب عليه ذلك عام لكل ممكن كما بينا (**قوله** اما لذاتها بلا مرجح وداع) اذا حمل قولهم لذاتها على نفي سبب مخصص فى تعلق القدرة بأحد الطرفين مع انه يساوى تعلقها بالطرف الآخر لا على نفي المرجح الخارجي لم يندفع هذا الشق بما ذكره من الجواب بل الجواب حينئذ اختيار الشق الثانى بالمعنى المقابل لما أريد من الشق الاول والتزام التسلسل فى التعلقات كما تحققه فى ابحاث الممكن وأما القول

قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان أثر القادر حادث اتفاقا وخصوصاً على رأيكم (واما لا لذاتها فيحتاج) تعلقها به (الى مرجح) من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزاً هو وضده أيضا فيحتاج الى مرجح آخر (ويلزم التسلسل) في المرجحات (والجواب) نختار (ان تعلقها) بأحد المقدورين (انما هو بذاتها) لا بأمر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار بأحد مقدوريه الى داع (كما بينا في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم) أولا (فيستغني الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوريه) على الآخر (بلا مرجح) وداع (ترجح أحد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح) المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما أشار اليه بقوله (وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر (بلا مرجح أي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح أي بلا مؤثر أصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته) أي من صحة الأول صحة الثاني الا يرى أن بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته أحد من العقلاء

بأن التعلق اعتباري لا يحتاج تجدده الى سبب مؤثر ففيه أن كل أمر متجدد وجوديا كان أو عدميا يحتاج الى سبب يخصصه بوقت تجدده كما صرح به الشارح في مواضع (قوله وأيضا يلزم قدم الأثر) وأيضا يلزم أن لا يصح الترك ويلزم الايجاب كما سيشار اليه في بحث الارادة (قوله وكذا قدرته وتعلقها) الظاهر أن قولهم بازلية التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه لذات القدرة القديمة بزعمهم الفاسد (قوله لان أثر القادر حادث اتفاقا) قد سبق في مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلك مع كونها واحدة بالشخص وصادرة عنه بالارادة كل ذلك عند الفلاسفة (قوله وخصوصا على رأيكم) حيث تستدلون بالقدرة على حدوث الأثر كما سبق مع ما فيه (قوله والجواب أن تعلقها انما هو بذاتها) ليس هذا مبنيا على اعتبار الترجيح في نفس القدرة كما يتوهم من ظاهره فانه مع كونه مخالفا للمشهور ومستلزم للاستغناء عن اثبات الارادة بل المراد نفي لزوم الداعي كما صرح به سابقا ولاحقا واثبات الارادة للترجيح لا ينافي تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس يحتاج تعلق ارادة المختار الخ مع أن الظاهر حينئذ وليس يحتاج تعلق قدرة المختار كما لا يخفى نعم لم يصرح بكون المخصص هو الارادة واكتفى بالاشارة اكتفاء بالشهرة وبه اندفع ما ذكره في شرح المقاصد بعد جوابه عن أصل الشبهة بالتزام افتقار تعلق القدرة الى مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز أن يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها من أن هذا أولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام أن القدرة تتعلق بأحد المتساويين لذاتها فليتأمل (قوله ولا يلزم من صحته صحته) قال رحمه الله ولقائل أن يقول المآل في الصورتين واحد اذ نقول اتصاف الفاعل بأحد الترجيحين دون الآخر ترجيح بلا مرجح فان قيل المرجح هو ارادة أحدهما دون الآخر قلنا فاذا تنقل الكلام الى الارادتين وحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح وقد أشرنا الى أن المخلص التزام التسلسل في التعلقات فلا نغفل (قوله أحد من العقلاء) كأنه اخرج ذي مقراطيس واتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق

ولا يشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمة ترى جمعا يجوزونه (وربما) يختاران تعلقها لا لذاتها و (يقال الفعل مع الداعي أولى بالوقوع ولا ينتهي الى الوجوب) فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج أيضا الى مرجح آخر ليتسلسل (وقد عرفت ضعفه) بما مر من ان الاولوية التى لم تنته الى حد الوجوب غير كافية فى صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) ثانيا (يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم) ذلك (في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاء دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء وأما القادر) الذى هو مؤثر تام (فيجوز أن تتعلق قدرته بالايجاد فى ذلك الوقت) الذى أوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا يرى ان كل أحد يفرق بين كون الانسان مختاراً فى قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق (فان قيل) هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقتان من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده في وقت معين وان التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث فى ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لافاعل بالاختيار الا أن المصنف أورده في صورة السؤال فقال (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل) على هذا الوجه وهو أن توجد في وقت

الاتفاق بناء على شبه مر ذكرها فى مباحث الامكان من زمرة العقلاء (**قوله** وربما يختار) قيل الباعث على توسيط جواب الشق الثانى بين جواب وجهى الفساد الناشئين عن الشق الاول هو قرب أحد المتقابلين من الآخر مع أن التعرض بجواب الوجه الأول منه كاف فى اختيار الشق الأول اذ الظاهر ان كلا من الوجهين ملحوظ بالاستقلال فى ابطال الشق الأول على أن فى دفع الوجه الأول إشعارا باندفاع الوجه الثانى فليتدبر

(**قوله** ولا ينتهى الى الوجوب) قيل عليه انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعى لا يضرنا ولا ينفعه فأى فائدة فى نفيه وادعاء كفاية الألوية والجواب أن وجوب الفعل مع الداعى يتضمن وجوب تعلق القدرة معه فيؤل الى الايجاب كما اشار اليه الشارح فى تقرير الاحتجاج وما أشتهر من أن الوجوب بالاختيار لا ينافيه بمراحل عما نحن فيه فان مبنى عدم المنافاة هنالك عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعده

(**قوله** وأما القادر الذى هو مؤثر تام) اشار الى اخذ الاختيار ية معه فان مجرد القادر بلا ارادة ليس مؤثرا تاما

(**قوله** بالايجاد فى ذلك الوقت) الظاهر انه متعلق بتتعلق ويحتمل أن يتعلق بالايجاد وقد سبقت الاشارة الى المبنى (**قوله** بلا سبب يخص ذلك الوقت) الانسب للسياق ولقاعدة اثبات الارادة ان يراد بالسبب السبب الخاص ههنا وبالمرجح فى قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح المرجح الخارجى الذى يسمونه بالداعى

(**قوله** فقال اذا كان قدرته تعالى الخ) لا يخفى أن المناسب للسياق أن يقول اذا كان قدرته وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله وتقريره أن يقال الخ لكن المصنف لم يتعرض للارادة لتقرر أن تعلق القدرة بانضمام الارادة

معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وحينئذ (فأي فرق) يكون (بين الموجب والمختار قلت الفرق) بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتي) كما في الموجب بالذات (ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس) وأما الموجب فانه يتعين تأثيره في أحدهما ويمتنع في الآخر عقلا ويقرب من هذا ماقد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها توجب الفعل والا أمكن أن يوجد معها تارة ولا يوجد أخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرائط التأثير في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كانت شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه وأما الذي يكون مبدأ لكل ماسواه فان ذاته تمتنع عليه التغير فكذا تأثيره في غيره لا يتغير أصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق ﴿ فان قيل ﴾ هذا وجه ثالث لهم وهو أن يقال (القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء) فانها لو تعلقت بأحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة (والعدم غير مقدور لانه لا يصلح أثراً) لكونه نفياصرفا فلا يستند الى شيء وحينئذ لا يكون الوجود أيضا مقدور افلا قدرة أصلا (قلنا لانسلم ان العدم غير مقدور وأنه لا يصلح أثرا) فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها (وان سلمناه) أي كون العدم لا يصلح اثراً (فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل

فالتعرض للأول تعرض للثاني هذا وقد سبق منا أن القول بقدم التعلق التأثيري ليس مما يلائم أصول المتكلمين فليتذكر (**قوله** انه بالنظر الى ذاته الخ) قيل ينبغي ان يزاد قيدآخر ليمتاز مذهب المتكلمين في قدرة الواجب تعالى عن مذهب الحكيم وهو أن له عدم المشية ولك أن تقول قوله ولا يمتنع عقلا الخ يكفي للتميز فان ما ذكر يمتنع في الموجب بالنظر الى الدليل المقيد لوجوب تعلق مشيته بأحد الطرفين بخصوصه (**قوله** ويقرب من هذا ماقد قيل الخ) أي في جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب لباب الاربعين فالضمير في لكنهم الى الفلاسفة والمجيب المشار اليه بقوله وأجيب عنه هو المتكلم (**قوله** فان عدم المعلول مستند الى عدم علته) فان قلت الكلام في المقدورية لا المعلولية وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت الأولى فان الممكنات الازلية معلولة لا مقدورية قلت هذا لا يرد على الشارح لان المصنف علل نفي المقدورية بأن العدم لا يصلح أثرا ولم يقل لا يصلح أثر للقادر ولو حمل كلامه على هذا لكان مصادرة ظاهرة فساق الشارح الكلام على هذا نعم لو كان مبنى نفيهم مقدورية العدم أزلية مالم يتجه الجواب المنفي أصلا (**قوله** فالقادر من أن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل) فيه بحث

العدم) فان العدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا أولى مما قيل هو الذى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزليا ﴿ فروع على اثبات القدرة ﴾ كما هي (عندنا) اعنى أن تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها (الاول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة والالا كانت) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالي وقد مر بطلانه وكانت أيضا (واقعة) أي صادرة عن الذات (بالقدرة لما مر) في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل) لان القدرة الاخرى حادثة أيضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة أخري فيلزم تسلسل القدرة الى مالا يتناهي وهو أيضا محال (الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت) تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول (الى الذات اما بالقدرة أو بالايجاب وكلاهما باطل أما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة) كما عرفت في مباحث القدم (وأما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض فلو تعددت) القدر الصادرة عن الموجب (لزم ثبوت قدرة غير متناهية) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه أبو سهل الصعلوكى وهو باطل لان وجود مالا يتناهي محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الأمر ممنوع وعندك لا يفيد (و) يزداد ضعفه ههنا بأن (هذا مصير الى أن الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد) ويلزم منه نفي ماعدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب أن يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة

لان مالم يفعله الموجب بالذات لم يصدق عليه انه مالم يشأ فلم يفعل وليس أثر القدرة بالاتفاق ويمكن أن يجاب بأن المراد لم يشأ من شأنه المشية وبذلك يخرج الموجب (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) انما حكم بأولويته هذا دون بطلان ذلك لجواز ان يؤول بأن شاء استمرار أن لا يفعل على حذف المضاف فاللازم تجدد استمرار العدم لا نفسه لكن ثبوت هذا التجدد يحتاج الى توجيه ذكرناه فى خاتمة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية (قوله والا كانت واقعة بالقدرة) لايخفى انه لا رجحان لبطلان تسلسل الحوادث الذى يستند به الحادث الى الموجب القديم على بطلانه فى القدرة فكما جاز الحكم بلزوم مقدورية القدرة على تقدير حدوثها بناء على البطلان الاول جاز الحكم بلزوم صدورها بالايجاب على ذلك التقدير بناء على البطلان الثانى لكن الأول أقرب بحسب الظاهر كما لا يخفى

بالايجاب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك وهو خلاف ماذهب اليه مثبتوا الصفات (الثالث قدرته تعالي غير متناهية) أي ليست موصوفة بالتناهي (لاذاتا و) لا تعلقا (اما ذاتا فلان التناهي من خواص الكم (ولا كم ثمة) اذا القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي (واما تعلقا فمعناه) أي معني سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعني لا تناهيه (ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره) أي بما وراء ذلك الحد (وان كان كل ماتتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل) دائما (غير متناهية بالقوة) دائما (وهذه الاحكام) الثلاثة التفريعية (مطردة في الصفات كلها فلا نكررها) يعني ان كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعني سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعني اثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والارادة أيضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة وعلي هذا فقس واعتبر في كل صفة مايناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار ﴿تنبيه﴾ القدرة صفة زائدة) على

فتأمل (قوله لم يصدر عنه صفة أخرى) والالزم أن لاتنحصر الصفات في السبع لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على قوله ويلزم منه نفي ماعدا القدرة بأن أثر الموجب يتعدد حسب تعدد القوابل وأنواع ماهيات الصفات قوابل مختلفة فتتعدد بحسبها بخلاف النوع الواحد كالقدرة مثلا فان تكثره حسب تكثر محله ولا تكثر له على انك قد عرفت في مباحث العلة والمعلول مافي اعتبار الكثرة بحسب الماهيات القابلة فليرجع اليه (قوله أي ليست موصوفة بالتناهي) اشارة الى أن القضية السابقة سالبة لا معدولة فان اللاتناهي بمعني الكثرة الغير المتناهية فلا يتصف به أيضا الا الكم بالذات أو بالعرض (قوله من الكيف) قد مر في مباحث الكيفيات النفسانية أن القائل بثبوت القدرة للواجب لا يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض فكأن المراد بالكيف ههنا مجرد مالا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض وهذا القدر يكفي في المقصود اذ التناهي فرع قبول القسمة (قوله هو اثبات اللاتناهي له) لان التعلق وان لم يكن كما بالذات الا انه معروض للكم المنفصل اعني العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيتصف تبعا لما هو من خواص الكم (قوله وان كان كل ماتتعلق به بالفعل متناهيا) أى ماتتعلق به بالتعلق التأثيري وأما ماتتعلق به تعلقا معنويا فهو غير متناه وقد أشرنا الى التعلقين فيما سبق (قوله مطردة في الصفات كلها) ليس المراد باطراد الأحكام الثلاثة التفريعية في الصفات كلها تساويها فيها من كل وجه كيف والحياة صفة حقيقية عارية عن التعلق فلا يجري فيها التناهي وعدمه باعتباره بل الحكم الاخير من الثلاثة الجارية فيها هو سلب التناهي واليه اشار بقوله واعتبر في كل صفة مايناسبها من الأحكام المتفرعة (قوله فلا حاجة الى التكرار) وان وقع تكرار في بعضها فهو توطئة لفائدة أخرى كما قال في بحث الارادة ارادة الله تعالى قديمة توطئة لتفريع مذاهب

الذات (لما بيناه) من اثبات زيادة الصفات على وجه عام (وقد تحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدر في الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام) لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها أيضا (والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم) فان القبح حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون الشئ ظلما وأخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدرة الحادثة فى صفة غير موجودة في القدرة القديمة) تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود أى عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها فى نفسها (الثانى القدرة في الشاهد مختلفة) اختلافا ظاهراً (فى الغائب ان كانت) القدرة (مثلها) أي مثل أحدى القدرة التى في الشاهد (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الاجسام) كنظيرتها (والا لم تكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك) أيضا (والجواب منع ان مخالفتها للقدرة الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر

الخصوم (قوله وقد تحتج المعتزلة) نقل عنه رحمه الله تعالى انه يلزم من هذا أن لا يكون البارى تعالى قادرا أيضا وهم لا يقولون به وقال الاستاذ المحقق دليل المعتزلة ينتقض بالذات بأن يقال الذوات فى الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها بخلق الأجسام الى آخر الدليل فلو تم هذا الدليل فى القدرة لزم عدم تحقق ذات الواجب واعلم يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما الا ان شيأ منها على تقدير تسليم المعتزلة ثبوته ليس منشأ للتأثير فلا يتأتى أن يقال فلو كان لله تعالى سمع لم يصلح بخلق الأجسام لعدم بطلان التالى بخلاف نفس الذات فانه مبدأ للتأثير وبخلاف القدرة فانها معنى من شأنها تأتى الايجاد بها وقد يجاب بأن اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير صالحة بخلق الأجسام والحال كذلك عند من يقول بمماثلة ذاته سائر الذوات وليس بشئ بل اللازم حينئذ لا تصلح ذاته المخصوصة لذلك لان خصوصيات ذوات الممكنات انما لم تصلح لذلك لكونها ذواتا وهذه العلة موجودة فى خصوصية ذاته تعالى فليتأمل (قوله فى صفة غير موجودة فى القدرة القديمة) ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة فى القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى يخالف مذهب أهل الحق لأن المراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها ومن وجودها فيها ثبوتها لها ولا يلزم من هذا أن يكون نفسها أمرا موجودا فى الخارج (قوله فى الغائب ان كانت القدرة مثلها الخ) الظاهر أن المراد بالمماثلة هو الاتحاد النوعى فيرد عليه أن الافراد المتفقة الحقيقة لا بد أن تمتاز بخصوصية قطعا فيجوز أن تكون تلك الخصوصية منشأ لحكم مخصوص وقد تحمل المثلية على الاتحاد فى جميع الصفات

﴿ البحث الثاني ﴾

في ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات أي جميعها (والدليل عليه ان المقتضى للقدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والمصحح للمقدورية) هو (الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية واذا ثبتت قدرته على بعضها تثبت علي كلها (وهذا) الاستدلال (بناء على ماذهب اليه أهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض ولا امتياز فيه) أصلا (ولا تخصيص) قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافا للمعتزلة و) من ان المعدوم (لامادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته) تعالى (دون بعض كما يقوله الخصم) فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لاتكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد أيضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة علي ايجاد بعض آخر منها ﴿ واعلم أن المخالفين في هذا الاصل ﴾ اعنى عموم قدرته تعالى الممكنات كلها (وهو أعظم

مع الاتحاد فى الحقيقة ولا يخفى بعده (**قوله** تعم سائر الممكنات أى جميعها) يعنى أن كل موجود سوى صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لامؤثر فيه سواه وان توقف تأثيره فى البعض على شرط كتوقف ايجاده للعرض على ايجاده لمحله لامتناع قيامه بنفسه وسيجئ فى مباحث التوليد أن الاحتياج فى الحقيقة للعرض لاان الله سبحانه محتاج فى إيجاده الى شئ فلا محذور (**قوله** والمصحح للمقدورية هو الامكان) قدسبق مافيه فى شرح الديباجة فلينظر فيه (**قوله** وعلى قنون الحكمة جازأن تستعد الخ) قيل لاشك أن فى زمان استعداد المادة لحدوث ممكن يمكن الآخر وان امتنع شرط ذلك الاستعداد فلاينافى عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها بكل ممكن وانت خبير بأن الاستعداد المخصوص اذا كان شرطا لحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق ذلك الاستعداد اصلا لم يتأت ايجاد ذلك الممكن قطعا وهو ينافى المقدورية بالمعنى المراد ههنا وهو تأتى الايجاد والترك نعم بعد تحقق الاستعداد التام فله الخيار فان شاء اوجده وان شاء تركه لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض حينئذ فليتأمل (**قوله** قيل ولا بد ايضا من تجانس الأجسام الخ) فان قلت لو سلم التجانس فلم لايجوز أن يكون خصوصية بعض الأجسام مانعة مثل خصوصية بعض المعدومات على قاعدة الاعتزال قلت تلك الخصوصية لاتكون مستندة حينئذ لا الى القادر المختار فله أن يعدمها ويوجد خصوصية أخرى لاتمانع القدرة اللهم الا أن يقال الخصوصية اذا كانت

الاصول فرق) متعددة كما سيتلى عليك (الاولى الفلاسفة) الالهيون فانهم (قالوا انه) تعالى (واحد حقيقي فلا يصدر عنه أثران والصادر عنه) ابتداء هو (العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه) من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) وما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه * الفرقة (الثانية المنجمون ومنهم الصابئية قالوا الكواكب) المتحركة بحركات الافلاك (هي المدبرات أمراً) في عالمنا هذا (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجوداً وعدما (مع مواضعها) أي مواضع الكواكب (في البروج وأوضاعها بعضها الي بعض والى السفليات وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول) الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتواسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) في المواليد بالسعادة والنحوسة (والجواب ان الدور ان لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف) كما في توأمين أحدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة ولا يمكن أن يحال بذلك علي ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم (و) سيما (اذ قام البرهان على نقضيه) فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر في الوجود الا الله (كيف ونقول لهم) ما أثبتموه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لانكم (قد أدعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية) في الماهية (فلا يمكن) حينئذ (جعل درجة حارة أو نيرة أو نهارية و) جعل درجة (أخرى باردة أو مظلمة أو ليلية

من المشخصات وأعدمها الفاعل المختار انعدم الشخص فلم تتعلق القدرة بايجاد الممكن المخصوص في ذلك الشخص لكن كون هذا القدرة منافيا لعموم القدرة محل بحث (قوله الأولى الفلاسفة الخ) فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة القادرية أى كونه تعالى قادرا ولا خلاف للمعتزلة فى ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الايجاب كذا في شرح المقاصد والأقرب فى الجواب أن نفي عموم القدرة قد يكون بنفي أصلها وقد يكون بنفي وصفها كما سيجئ مثله فى المقصد الثانى لهذا المقصد (قوله الثانية المنجمون) قال فى شرح المقاصد الظاهر أن ما نسب الى المنجمين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب المنجمين في مبادي الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى تعالى موجبا أو مختارا جعل فرقة أخرى من المخالفين (قوله ومنهم الصابئية) بالهمزة من صبأ الرجل صبأ خرج من دين الى دين (قوله وتأثير الطوالع) فان الكوكب الذى هو فى البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان فى الشرف كان المولود فى السعادة ومتى كان فى الوبال كان المولود فى الشقاوة كذا قالوا (قوله كما فى توأمين) قد يجاب عن ذلك بانهم لا يدعون كون الأوضاع الفلكية علة تامة بل لاستعداد المواد مدخل عندهم أيضا فلعل مادة أحد التوأمين تخالف

الاتحكما بحتا) وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا لكواكب وبعضها بيتا لكواكب آخر وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التى تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة (ثم نردد ونقول ان الفلك) ان كان بسيطا فقد بطلت الاحكام التى تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك (بسيط فحركاته بسيطة) متشابهة في أنفسها (فالحركات المختلفة) والمشاهدة والمرصودة منها (تقتضي محركات مختلفة) علي أوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة (كما عرفت واذا بطلت) الهيئة بطلت (الأحكام) النجومية (لانها مبنية عليها على الهيئات المتخيلة لهم والا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها أحكام) مترتبة عليها (لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء في الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة فى الطبائع (والعبرة) في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الثابتة) من السيارات (وبعدها) عنها (ومسامتتها وعدمها) فمدار الاحكام المختلفة علي اختلاف أوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج (لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم) وان أمكن أن يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به أحد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان تنتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم (ثم) انا نقول (اختصاص كل كوكب بجزء) معين من اجزاء الفلك (يبطل بساطة الافلاك) اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا (فيعود الاشكال) أعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام * الفرقة (الثالثة الثنوية ومنهم المجوس) فانهم (قالوا

مادة الآخر فى الاستعداد على أنه قد يمنع الاتفاق الذى ذكره (قوله من السيارات وبعدها عنها) اعاقدر صلة للقرب ولم يحمل العبارة على قرب بعض الثوابت من البعض لأن العبارة الظاهرة فى ذلك هو التقارب والتسامت على انه لا احتياج فى تلك الاحكام الى اعتبار وضع بعضها مع بعض لكفاية طبائعها فيها وأما اعتبار وضعها مع السيارات فلا ختلاف آثارها باختلافه كما صرح به (قوله يبطل بساطة الافلاك) اذ لا يجوز استناد ذلك الاختصاص الى طبائع الكواكب لأن اختلاف النسب فيما يشابه المنسوب اليه مما لا يعقل وان كان المنسوب أمورا متخالفة

انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيراً شريراً معا) فلذلك اثبتوا إلهين كما مر تفصيله (والجواب انا نلتزم التالى) فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها (وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير) مع كونه خالقهما (لأحد الامرين اما لانه يوهم أن يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير أى ذلك مقتضى نحيزته) أى طبيعته (والغالب على هجيراه) أي دأبه وعادته (واما لعدم التوقيف) من الشرع (واسماء الله تعالى توقيفية) * الفرقة (الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على) الفعل (القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه (والجواب انه لا قبيح بالنسبة اليه فان الكل ملكه) فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد (وان سلم) قبح الفعل بالقياس اليه (فغايته عدم الفعل لوجود الصارف) عنه وهو القبح (وذلك لا ينفي القدرة) عليه * الفرقة (الخامسة) أبو القاسم (البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة) مشتملة على مصلحة (أو معصية) مشتملة على مفسدة (أو سفه) خال عنهما أو مشتمل على متساويين منهما والكل محال منه تعالى (والجواب انها) أي ماذكرتموه من

الحقيقة (قوله والا لكان خيرا وشريرا معا) لايخفى أن دليلهم على تقدير تمامه لا يثبت مدعاهم لانه انما ينفى فعل الشر والمدعى نفى القدرة عليه ومن البين أن القادر على الشر الغير الفاعل إياه لا يكون شريرا (قوله والجواب انا نلتزم التالى) هذا على تقدير أن يراد بالخير خالق الخير و بالشرير خالق الشر وأما ان أريد بالخير من يغلب خيره على شره و بالشرير من يغلب شره على خيره فالجواب منع الملازمة ولماسبق فيه التفصيل اكتفى ههنا بما ذكره (قوله مقتضى نحيزته والغالب على هجيراه) النحيزة بالنون المفتوحة والحاء المهملة والزاى المعجمة على وزن فعيلة والهجير بكسر الهاء والجيم المشددة وفتح الراء المهملة وفيه لغات أخرى وهى الهجير على وزن الفسيق والاهجيرى بكسر الهمزة وفتح الراء وهجر يا بكسر الهمزة والراء وتشديد الياء (قوله لانه مع العلم بقبحه سفه) قيل انما يلزم السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة اليه تعالى اذا لم تكن جهة الحسن راجحة كثيرة اذ الحكمة حينئذ تقتضى وجود ذلك الفعل ليحصل حسنه الكثير وان لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل فى القضاء على سبيل التبع وهذا انما يرد عليهم اذا لم يكن كلامهم فى القبح المطلق أو الذى جهة قبحه كثيرة راجحة (قوله وذلك لا ينفى القدرة عليه) فان قلت بل ينفيها اذ المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبيح مقدورا على تقدير تسليم القبح بالقياس اليه تعالى لزم جواز النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المحذور ههنا انما لزم من الامتناع الغيرى أعنى من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل لا منه نفسه فلا ينافى الامكان الذاتى الكافى فى المقدورية (قوله قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد) حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان (قوله أو سفه خال عنهما الخ) فيه دفع لاعتراض شارح المقاصد حيث قال عبارة المواقف ليست على ما ينبغى لان

صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا وصدوره بحسب قصدنا ودوا عينا (وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات) فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لاينافى التماثل فى الماهية ولما كان لقائل أن يقول ماصدر عنه من أمثال أفعالنا اما أن يشتمل على مصلحة أو مفسدة أو يخلوعنهما وعلي التقادير يكون متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله (وهو) أى ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الغرض كسائر أفعاله) المنزهة عن الاغراض فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة أو مفسدة (ولا يلزم) من عدم ثبوت الغرض (العبث) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شأنه أن يتبع فعله الغرض لاممن تعالى عن ذلك * الفرقة (السادسة الجبائية قالوا لايقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو أراد الله تعالى فعلا) من أفعال العبد يوجدفيه (وأراد العبد عدمه) منه لزم (اما وقوعهما فيجتمع النقيضان أو لاوقوعهما فيرتفع النقيضان أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر) على مراده والمقدر خلافه (لايقال يقع مقدور اللهلان قدرته اعم) من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتى إلهين (لانا نقول معني كون قدرته أعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا أثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء) فيتقاومان فيه (والجوب انه مبني على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ماتقدم) وعلى تقدير تأثيرها فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية ثم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالوهية دون العبدية

﴿ المقصد الثالث ﴾

في علمه تعالى وفيه بحثان * البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء

السفه وان جازأن يجعل شاملا للعبث فلاخفاء فى شموله المعصية أيضا وجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح (قوله أو يخلوعنهما) الظاهرانه أدرج فيه المشتمل على المتساويين منهما بناء على انه أراد بالمصلحة والمفسدة المحضة منهما أوالغالبة فالخلوعنهما يشمل صورتين كما لايخفى لكن افرده بالذكر فيماسبق لزيادة التوضيح (قوله فلايتجه أن يقال هناك مصلحة) ويمكن أن يجاب أيضا بأنه مشتمل على مصلحة ولانسلم أن كل مشتمل على المصلحة طاعة بل هى امتثال وتعظيم ولايتصف به فعل الرب (قوله بل الله تعالى أقدر عليه من العبد) هذا الكلام انما يتمشى اذثبت أن القدرة مقولة على ماتحتها بالتشكيك وأما اذا كانت متواطئة فلا (قوله البحث الاول فى اثباته) قد استدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات بأن عدم العلم عما من شأنه ذلك جهل

وانما نفاه شرذمة) من قدماء الفلاسفة (لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسلك) في اثبات كونه تعالى عالما (مختلف أما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تعالى متقن) أي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة (وكل من فعله متقن فهو عالم أما الاول) اعني اتقان فعله (فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما) اذا تأمل (في الحيوانات وماهديت اليه من مصالحها وأعطيت من الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات وأما الثاني) وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما (فضروري وينبه عليه ان من رأى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مؤنقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى أن يجزم بأنه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع) ان فعله تعالى متقن (اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ما) ويتضمن خللا (ويمكن تصوره على وجه أكمل) مما هو عليه (أو الموافق) للمصلحة (من بعض الوجوه فلا يدل على العلم) اذ ما من اثر الا ويمكن أن ينتفع به منتفع سواء كان مؤثرا عالما أولا كاحراق النار وتبريد الماء (أو أمرا ثالثا فبينه لنا) ما هو (وكيف) يدل على علم الفاعل (و) نقول أيضا (انه) أي دليلك على اثبات علمه (منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة) المتساوية (بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لانه أوسع من) المثلث و (المربع) والمخمس (ولا يقع بينها) أي بين المسدسات (فرج كما) يقع (بين

والجهل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام له وهذا ظاهر اذا أثبت أولا كون العلم بجميع ماذكر من شأنه تعالى (قوله وكل من فعله متقن فهو عالم) لا يخفى أن اتقان الفعل وكذا قدرة الفاعل انما تدل على انكشاف المفعول للفاعل وأما ان للفاعل صفة موجودة زائدة على ذاته فلا (قوله علم بالضرورة ان كاتبه عالم) الكتابة يقال في عرف الادباء لانشاء النثر كما ان الشعر يقال لانشاء النظم والظاهر انه المراد ههنا لا الخط (قوله لانه أوسع من المثلث) أي اذا كان مجموع خطوط المسدس مساويا لمجموع خطوط المثلث وأخويه مثلا كان المسدس أوسع منه (قوله ولا يقع بينهما فرج كما بين المدورات وماسواها) فان قلت هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات وما أشار اليه في أول موقف الجوهر من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلو الفرج بخلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك فبينهما تدافع قلت قد ذكرت هنالك ان مراده ان المسدسات اذا كانت متفاوتة في المقدار يلزم خلو الفرج وان لم يلزم اذا كانت متساوية فيه وأما

المدورات وماسواها) من المضلعات (وهذا) الذي ذكرناه (لايدركه الا الحذاق من أهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي (بلا آلة مع انه لاعلم لهما) بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم (والجواب عن الاول ان المراد) بالمتقن (ماتشاهده من الصنع الغريب والترتيب العجيب) الذي تحير فيه العقول ولا تهتدي الى كمال مافيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع (وتوضيحه ماذكرنا في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال (حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم و) الجواب (عن الثاني انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما أو يلهمهما حالا فحالا ماهو مبدأ لذلك) الفعل الصادر منهما ﴿ المسلك الثاني ﴾ انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم)

المربعات فلا يلزم فيها ذلك أصلا وبهذا يتأتى التلفيق بين ادعاء لزوم الفرج في المسدسات هناك ونفيه ههنا وأما التدافع بين كلاميه بالنسبة الى المربع فدفعه أن يستثنى المربع ههنا بقرينة ماذكرناه هناك بقي الكلام في ان المثلث يدخل في عموم ماسواها مع انه مثل المسدس كما بيناه هناك ولاقرينة لاستثنائه (**قوله** والجواب عن الثاني الخ) وفي ابكار الافكار ان هذا الجواب عند من يعترف بكون الحيوانات هي الفاعلة لافعالها الاختيارية ومن قال انها مخلوقة لله تعالى فالجواب عنده ان الاحكام والاتقان ليس مستندا الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب أن تكون معلومة لله تعالى لالها ولعل المصنف انما لم يتعرض له لان الكسب أيضا يقتضي العلم بالمكسوب القصدي كما دل عليه مثال الكتاب والخطاب أيضا (**قوله** لجواز أن يخلق الله تعالى) انما ذكر في التعليل الجواز مع أن ظاهره يدل على أن الاتقان يفيد جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض توهم استحالة علمهما والا فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه فاشار الى منع المبنى وادعاء علمهما أيضا الاتقان فعلهما (**قوله** الثاني انه تعالى قادر الخ) قال في شرح المقاصد المحققون من المتكلمين على أن طريقة القدرة والاختيار أوكد وأوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لايجوز أن يوجب البارى تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة والمحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بأن ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون أيضا فعلا محكما بل أحكم فيكون فاعله عالما لايتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب من غير قصد لايدل على العلم فترجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب ويرد عليه ماقيل من أن لنا أن ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بأن يقال لايجوز أن يوجب البارى تعالى موجودا استند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق الايجاب اما أن يكون قديما أو حادثا والاول باطل لما تبين من حدوث ماسوى ذات الله تعالى وصفاته والثاني أيضا باطل لان استناد الحادث الى الموجوب انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالته وكون هذا الكلام دليلا على قادريته تعالى لايستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة لانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولانجعل قادريته تعالى من جملة مقدمات الدليل على انه لوتم

لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم (لا يقال) كون كل قادر عالما ممنوع اذ (قد يصدر عن النائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة (فعل قليل) متقن (اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله) ولا عبرة بالقلة والكثرة (لانا نقول لا نسلم الملازمة اذا الضرورة فارقة) فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه وأما من جعل النوم ضدا للقدرة فالسؤال ساقط عنه (وأما الحكماء فلهم) في اثبات علمه تعالى (أيضا مسلكان المسلك الاول انه مجرد) أي ليس جسما ولا جسمانيا كما مر في التنزيهات (وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا) فيما سلف (على المقدمتين * المسلك الثاني انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ماعداه أما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة) عن العلائق المادية (للشيء المجرد) القائم بذاته (وهو حاصل في شأنه) لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته (وأما الثاني فلانه مبدأ لما سواه) أي لجميعه اما بواسطة أو بدونها (والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته (ويرد على) المسلك

ماذكره لم يحتج الى توسيط قوله لم لا يجوز أن يوجب البارى تعالى الخ اذ يكفى ان يقال من كان فعله متقنا انما يلزم كونه عالما اذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار (قوله لان القادر هو الذى الخ) فان قلت هذا البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه السؤال والجواب قلت السؤال المذكور ينبغى أن يحمل على المعارضة وبهذا يظهر توجيهه لكن الحق أن استلزام الارادة للعلم بالمراد ضرورى فلا فرق بين كون المراد قليلا وكثيرا كما أشرنا اليه فى عاشر مقاصد القدرة من موقف الاعراض (قوله فعل قليل متقن) اشار الشارح المحقق بزيادة قيد الاتقان الى ورود السؤال على المسلك الاول أيضا (قوله فالسؤال ساقط عنه) أى السؤال بالنائم والغافل لان الغفلة كالنوم فى كونه مضادا للقدرة ويحتمل أن يكون مراده ابقاء السؤال بالغافل (قوله الاول انه مجرد الخ) قيل دليلهم الاول يفيد علمه تعالى بذاته علما حصوليا ودليلهم الثانى يفيد علمه بذاته علما حضوريا (قوله وقد برهن فيما سلف على المقدمتين) أما على الاولى ففى التنزيهات حيث بين أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض وأما على الثانية ففى المرصد الاخير من الموقف الرابع فى أحكام العقل (قوله واذا عقل ذاته عقل ماعداه الخ) ضم هذه المقدمة مع أن أصل العلم يثبت بالاولى اما لاثبات العلم الحصولى أيضا كما ذهب اليه بعضهم أو لاثبات عموم العلم المقتضى لاثبات أصله على وجه أبلغ (قوله فلأن التعقل حضور الماهية) فيه أن الواجب تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما مر فى أول الأمور العامة اللهم الا أن يراد بالماهية ههنا ما به الشيء هو هو من غير اعتبار الكلية واعلم أن قولهم التعقل حضور الماهية محمول على المسامحة عندى والمراد أن التعقل الماهية الحاضرة من حيث هى حاضرة وقد سبق منا تحقيقه فى أواخر أول مقاصد العلم من موقف الاعراض فلينظر فيه وعلى هذا ينزل الايرادات فتأمل

(الاول منع الكبرى) القائلة بأن كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (وبرهانه) الذى تمسكوا به (قد مر ضعفه و) يرد (على) المسلك (الثاني انالا نسلم ان التعقل ماذكرتم وتعريفه بذلك لايوجب الجزم بأن حقيقته ذلك مالم يقم عليه برهان اذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك) المعني الذى عرفوه به (ولكن من أين لهم ان الحالة التى نجدها من أنفسنا ونسميها العلم حقيقته ذلك) الذي ذكروه (لابد له من دليل سلمناه) أي سلمنا ان حقيقة العلم ماذكرتموه (لكن لم لايجوز أن يشترط فيه التغاير) بين الحاضر وماحضر هو عنده فلايكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غيرغائبة عنها (سلمناه) أي عدم اشتراط التغاير (لكن لانسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والالزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذى هو معلوله واذا علمهما علم البعيد أيضا لانه معلولهما (نعم يلزم ذلك

(قوله لانسلم أن التعقل ماذكرتم الخ) قيل كيف والحضور نسبة بين الشيئين ولم يقل أحدمن الفلاسفة بكون التعقل والعلم من المقولات النسبية ولوجوز كون التعقل نسبة فلم لايجوز أن يكون عبارة عن حالة نسبة أخرى يحصل فى حقنا دون بعض المجردات (قوله لكن لم لايجوز أن يشترط فيه التغاير) قد يؤيد هذا بان العلم مما يفهم بالضرورة كل أحدامابكنهه أو بمايميزعن سائر أغياره ونحن نعلم قطعاأن مجردعدم غيبة الشيء عن نفسه الذى سموه بالحضور عندنفسه سواءكان مجردا أوماديا ليس ممايصدق عليه هذا المفهوم بل ربمايدعى أن عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجردوغيره بحيث يكون أحدهما عالماوالآخرغيرعالم قيل المفهوم من تقرير الشارح انه حمل هذا الكلام على أن التغاير شرط بعدتحقق الحضور ولا وجه له لانه يؤدى الى أن يوجد حقيقة الشيء بدونه لانتفاء شرطه وهوغيرمعقول فالصواب أن مراد المصنف لم لايجوز أن يشترط فى حضور الشيء للشيء المغايرة الذاتية بين الحاضر وماحضر عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لانتفاء الحضور المستلزم لتلك المغايرة لالانتفائها مع تحقق الحضور الذى هوحقيقة العلم على الفرض وأجيب بأن الاضافة فى قول الشارح حقيقة العلم ماذكرتموه مثل الاضافة فى قولنا حقيقة الهندى الانسان لا مثلها فى قولنا حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحينئذ يكون العلم حصة من حقيقة الحضور مشروطا بالمغايرة الذاتية فلايلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لايلزم من وجود الانسان وجود الهندى وان كان حقيقته ذلك (قوله بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) نوقش فيه بأن جميع لوازم الشيء لايلزم أن يكون معلولات له بل قديكون معلولا وقديكون علة وقد يكون غيرهما وأجيب بأن اللازم قد يطلق على مايتبع الشيء و يحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشيء فى الجملة وهو المراد ههنا (قوله واذاعلمهما علم البعيد أيضا) فان قلت العلم باللازم انما يلزم اذا تصور الملزوم قصدا و يكون العلم به تاما بالمعنى الذى يعرفه وحينئذ نقول العلم الثالث انما يلزم اذا كان تصور اللازم الاول قصديا وليس فليس وان تصور كذلك نقول يلزم الثالث لهما وهلم جرا لكن ينقطع بانقطاع التصورات القصدية قلت فحينئذ نقول الدليل الذى ذكر لوسلم دلالته على علمه القصدى بذاته تعالى لم يدل على علمه القصدى بمعلولاته

اذا علم الشيء) الذي هو علة (وعلم انه علة له) أي للشيء الآخر الذي هو معلول (و) علم (انه موجود) علم (انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول) فحينئذ يعلم وجود المعلول قطعا لكن ماذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلم الآخر (فلم قلتم ان ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم (تنبيه * مسلكا المتكلمين يفيد ان العلم بالجزئيات) كما يفيد أن العلم بالكليات وذلك (لان الجزئيات) معلولة كالكليات (صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له) فيكون عالما بهما معا (وأما مسلكا

فلا يثبت المطلوب (قوله وعلم انه موجود وعلم انه يلزم الخ) فيه أن المطلوب من الدليل السابق كون المقصود ههنا اثبات علمه تعالى بنفس معلولاته الا بوجودها فالعلمان الاخيران مما لا حاجة اليه اللهم الا أن يقال لما كان مبنى كلامهم أن العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم التام بها عبارة عن العلم بها بجميع مالها ومن جملته عليتها ووجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول داخلا في المدعى (قوله لكن ماذكرتم يدل الخ) دفع لجواب صاحب المقاصد بأن الكلام في العلم التام يعني العلم بالشيء بجميع ماله في نفسه أي من الصفات التي منها العلية ولا شك أن علم الباري تعالى بذاته كذلك وانه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع الذي اشار اليه انه لا يلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى بذاته تاما بذلك المعنى وان كان كذلك في نفس الامر فان قلت لما كانت العلة لذاته المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول وهذا ضروري لا وجه لمنعه قلت المعلوم لنا هو أن عين العلة الخارجية مستلزمة لعين المعلول الخارجي وأما أن صورتها مستلزمة لصورته فلا نسلم ذلك اذ الاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام على أن علمه تعالى بذاته حضوري عندهم فلا حصول صورة فيه فان قلت لما ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة حضورها للذات المجرد القائم بذاته تعالى لزم كون عليته معقولة لذاته ضرورة حضورها له تعالى لكونها وصفا له ثم انه يلزم من علمه بها علمه بالمعلولات وهو المطلوب قلت أجيب عنه بانا لا نسلم أن العلية حاضرة له تعالى لان حضور الشيء اما بوجوده له متأصلا كصفاته الحقيقية الخارجية أو غير متأصل كما اذا حصل صور الأشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتباري ليس لها وجود خارجي فليس لها حضور باعتبار وجودها له تعالى متأصلا ثم أن اتصاف الموصوف بصفة لا تقتضي ثبوت الصفة فيه ظليا أيضا فلم يلزم كون العلية معقولة له أصلا وهذا الجواب غير مرضي عندي اذ لو اعتبر في حضور الاعتباريات وجودها الظلي لم يبق فرق بين الحصولي والحضوري في علمه تعالى بالمعدومات وعاد ماهربوا عنه من لزوم التكثر في ذاته تعالى وان التزمه أبو علي وراغم أصول الفلاسفة كما فصلناه في موقف الاعراض فالجواب عن السؤال عندي منع أن العلم الحضوري بالعلية يستلزم العلم بالمعلول وأن استلزم العلم الحصولي بها علمه وهذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال وعلمها الحصولي هو الممنوع في الجواب على أن حضور عليته له تعالى لا يستلزم حضور علية معلوله لما بعده له فلا يلزم عموم علمه تعالى مع انهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى (قوله كالكليات صادرة عنه) صدور الكليات عنه تعالى محل تردد اذ لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن عندنا وأما كونها معللة في ضمن الافراد فهو راجع الى تعلل الافراد كما اشار اليه في المقصد الثاني من بحث العلة والمعلول وبهذا يظهر أن دلالة ثاني مسلكي الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات أظهر من دلالته على علمه تعالى

الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا لان ماعلم بماهيته) المجردة كما استفيد من الاول (أو) علم (بعلته) كما استفيد من الثاني (يعلم) علما كليا فان المعلول ماهيته كذا اماوحدها) كما في المسلك الاول (أو مع كونهامعللة بكذا كما في المسلك الثاني (والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلي) أيضا (وتقييد الكلي بالكلي)مرات كثيرة (لايفيد الجزئية) فضلاعن تقييده به مرة واحدة وههنا محل تأمل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط أو بغير وسط وادعوا أيضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنافان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضا لكنهم التجأوا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب أرباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك ممالا يستقيم في العلوم اليقينية ﴿ البحث الثاني ﴾ إن علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو أعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات) وانما قلنا بعمومه المفهومات (لمثل مامر في القدرة وهو ان الموجب

بالكليات (قوله فلا يوجبان الا علما كليا) لعل الحصر اضافي بالنسبة الى الجزئيات المعلولة والافي المسلك الثاني انه تعالى يعقل ذاته ومن البين انه علم جزئي فتأمل (قوله لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية) قد ذكرنا في مباحث العلم أن مذهب أبي علي ومتابعيه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان مخالفا لقواعد الفلاسفة فالتغير في العلم تغير في الصفة الحقيقية عندهم وجميع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات العلم وأما غيرهم فلا ينبغي أن يحمل كلامهم على الالزام كما نبهت فيماسبق على مثله (قوله قد تناقض كلامهم الخ) قد يعتذر عنه بانهم انما ادعوا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لان العلم بها يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية احساس لايمكن الا بالحواس الجسمانية لاعلم فلا تناقض ودفع هذا الاعتذار بأن كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلات جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب تعالى (قوله يعم المفهومات كلها) أورد على معلومية الكل أي جميع الموجودات والمعدومات لله تعالى بأن العلم نفس التميز أوصفة توجبه ولاشئ بعد الجميع يعقل تميزه عنه وماقيل من انه لامعنى للعلم بالمجموع الا العلم بآحاده فيكفي تميز كل فرد ولايجب تميز الكل لايلتفت اليه لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الآحاد أيضا معلوما والمعلومية تقتضي التميز وقد يجاب بأن العلم يوجب تميزا فيما يوجد هنالك غير اذ لولم يتميز المعلوم حينئذ عن ذلك الغير لم يكن هو بالمعلومية أولى وأما حيث لاغير فلا نسلم لزوم التميز فان التميز فرع تحقق المتميز عنه البتة والحق في الجواب أن التميز ههنا عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد (قوله وهو أن الموجب للعلم ذاته) اما بواسطة المعنى

لاعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء) فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها (والمخالف فى هذا الاصل) أيضا (فرق) ست * (الاولى من قال) من الدهرية (انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لاتكون الا بين شيئين) متغايرين هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشئ الى نفسه محال) اذ لاتغاير هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقية (ذات نسبة) الى المعلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز أن يكونا متحدين قلنا هى تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة أخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهى بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سلمناه) أى كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه (لكن لانسلم ان الشئ لاينسب الى ذاته نسبة علمية) فان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك (واحدنا يعلم

أعنى العلم على ماهو رأى الصفاتية أو بدونها على ماهو رأى النفاة (قوله والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات) قيل هذا يتوقف على اثبات كون الأشياء متساوية فى صحة المعلومية ولعل المخالف لايسلم ذلك (قوله من قال من الدهرية) المفهوم من سياق كلامه ان الدهرية يثبتون الواجب تعالى وأما ماسيذكره فى النبوات من أن الدهرية على اختلاف اصنافهم ينفون القادر المختار فكأنه محمول على نفى القدرة والاختيار وان كان بعيدا من المشهور (قوله لان العلم نسبة الخ) قيل هذا انما يدل على عدم العلم بالعلم لا بالذات كما تراه الفلاسفة ومتأخروا المعتزلة والجواب أن المراد أن العلم للمعنى المصدرى اعنى الكشف والتميز نسبة لايلائمه تقرير الجواب فتأمل (قوله والجواب منع كون العلم الخ) هذا الجواب لايناسب ماذكره فى آخر المقصد الاول من مقاصد العلم فى موقف الاعراض وقد ذكرت هناك فلينظر فيه (قوله قلنا هى تقتضى الخ) قيل العلم كما هو المختار صفة توجب تميزا وانكشافا ولاشك فى أن التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لابين العلم وأحدهما فيعود الاشكال ويحتاج الى الجواب التسليمى الذى ذكره وبالجملة ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم مرآة وآلة لتلك النسبة ونسبة الشئ الى صاحبه أولى وأقدم من نسبته الى آلته (قوله ونسبة أخرى بينهما وبين العالم) كون هذه النسبة نسبة أخرى لايتوقف على تحقق التغاير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يرد أن الكلام ههنا مسوق على نفى اقتضاء ذلك التغاير لجواز أن يكون لشئ واحد بالنسبة الى شئ آخر بعينهما نسبتان متغايرتان فان علم زيد بنفسه له نسبة الى زيد بالقيام ونسبة أخرى اليه بالتعلق نعم بعد تحقق النسبتين حصل له وصفا العالمية والمعلومية وتحقق التغاير الاعتبارى لكن هذا التغاير متفرع على تلك النسبة لاسابق عليها كما مر فى بحث العلم من موقف الاعراض والمنفى هو اقتضاء سبق التغاير (قوله اعتبرت بالعرض فيما بينهما) فلايلزم المغايرة بين العالم والمعلوم لان معناه حينئذ تعلق علمه بالمعلوم فلايقتضى الامغايرة العلم للمعلوم (قوله فان التغاير الاعتبارى كاف الخ) قيل التغاير الاعتبارى انما يكفى فى تحقق النسبة بحسب الاعتبار لابحسب نفس الامر فلايثبت

نفسه) مع عدم التغاير بالذات (لايقال ذلك) أى علمنا بذواتنا جائز (لتركيب فى أنفسنا بوجه من الوجوه) أي سواء كان تركيبا خارجيا أو ذهنيا (وكلامنافي الواحد الحقيقي) الذى لاتكثر فيه أصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعابخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به (لا نا نقول أحدنا) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة الى كل جزئية فقد حصل المطلوب) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه وهو عينه (والا فلا يعلم الا أحد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم) لان الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه فان قلت من أين ثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التغاير يكفينا (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (انه لايعلم شيئا أصلا وإلا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) في مذهب الفرقة الأولى (لايقال لانسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم) بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم (بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية) وهو محال (لانا نقول المدعي لزوم امكان علمه به) أى بأنه عالم وذلك مما لاخفاء فيه (فان من علم شيئا أمكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والاجاز أن يكون أحدنا عالما بالمجسطي والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولكن لايمكنه أن يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال (والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة) التى ذكرتموها انما هى (فيمن يمكنه العلم بنفسه وان أمكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالى) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض (وأيضا قد مر بطلان ماذكروه في) اثبات (انه لايعلم نفسه الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال انه لايعلم غيره)

كونه تعالى عالما بذاته فى نفس الأمر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الأول وقد مر فى بحث العلم جوابه فليتذكر (قوله اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه) ان اراد النسبة الواحدة نمنعها ولايلزم من انتفائها عدم علمنا الا أحد أجزائنا لجواز أن نعلم كل جزء بنسب متعددة وان اراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب فليتأمل (قوله لان امكان المحال محال) وأيضا قد ثبت أن مايمكن للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل والا لزم الجهل

مع كونه عالما بذاته وذلك (لان العلم بالشئ غير العلم بغيره) أي بغير ذلك الشئ من الاشياء الاخر (والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء) لان العلم به حينئذ عين العلم بها وهو باطل واذ كان العلم بشئ مغايرا للعلم بشئ آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة (فيكون في ذاته كثرة) متحققة (غير متناهية) هي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق (والجواب انه) أي ماذكرتموه من كثرة العلم (كثرة في الاضافات) والتعلقات (و) ذلك لانه لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل (العلم واحد) تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) أي تكثر الاضافات والتعلقات (لايمتنع) لانها أمورا اعتبارية لاموجودة * (الرابعة) من تلك الفرق (من قال انه لايعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره) لان العلم امانفس التميز أوصفة توجبه ولانه لولم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية أولى منه (وغير المتناهي غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (والا لكان له حد) وطرف (به يتميز) وينفصل (عن الغير) واذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف والجواب من وجهين * الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كانت احاده غير متميزة كما ذكرتم (وفيه نظر لان ذلك) الوصف أعني اللاتناهي (أمر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ماصدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه) لانه الموصوف باللاتناهي لافي ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه أن يقال المراد ان مجموع ماصدق عليه معقول باعتبار عارضه لأن عارضه معقول في نفسه أشار الى دفعه فقال (وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا) وماذكرتم علم اجمالي لامنازعة فيه لاحد كيف ولابد

والنقص تعالى عن ذلك فيلزم وقوع المحال (قوله والافمن علم شيأ علم جميع الأشياء) مبنى على أن العلم بشئ اذا كان عين العلم بشئ آخرفى الجملة كان العلم بشئ عين العلم بكل الأشياء الآخر اذ الفرق بالعينية فى البعض والغيرية فى البعض الآخر تحكم لايساعده ضرورة ولا برهان (قوله فيكون فى ذاته كثرة غيرمتناهية) هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلى وهو أن ليس جميع غيره معلوما له تعالى ومدعاهم السلب الكلى أعنى لاشئ من الغير بمعلوم له تعالى كما سيصرح به الشارح فدليلهم لايطابق دعواهم فلولم يذكر قوله غير متناهية لامكن تطبيقه عليه اللهم الا أن يبنى الكلام على أن نسبة ذاته الى ذاته أرجح من نسبته الى الغير أما نسبته الى الغير فما لايتفاوت فلوجاز فى البعض جاز فى الكل وفيه مافيه فليتأمل (قوله اذ المعقول متميز عن غيره) وأيضا يلزم ثبوت العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكرته الفرقة الثالثة (قوله تفصيلا لا اجمالا الخ) يريد

منه فى الحكم بعد تميزه (الثاني المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهي (وانه متميز عن غيره) من تلك الآحاد ومن غيرها (ولا يضر) في تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهى معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه أيضاً فقال (والحق ان نقول لا نسلم ان) المعقول (المتميز) يجب أن يكون (له حد ونهاية) يمتاز به عن غيره (وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية وانه ممنوع) لان وجوه التميز لا تنحصر في الحد (الخامسة) منها (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم) مثلا (ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد) عنها (فأما أن يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار ويبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير) في ذاته من صفة الى أخري (والثاني) يوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول (والجواب منع لزوم التغير فيه بل) التغير انما هو (في الاضافات) لان العلم عندنا اضافة

أن الجواب الاول كان دالا على انه تعالى يعلم غير المتناهى اجمالا لا تفصيلا وهذا الجواب دال على انه تعالى يعلمه تفصيلا لا اجمالا والحق انه تعالى يعلمه اجمالا وتفصيلا فلذا أعرض عنهما وأجاب عن أصل الاستدلال بوجه لا محذور فيه (قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة) لاشك أن هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه ولهذا كفرت الفلاسفة فلا وجه لنفى علمه بالجزئيات المتغايرة بناء على لزوم التغير أو الجهل على تقدير العلم بها والا فلا بد من الفرق بين الجهلين حتى يلزم أحدهما دون الآخر وقد يعتذر عنه بأن ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هى جزئيات جسمانية وان كان كمالا للموجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه التجسم والتركب فلا استحالة فى عدم ثبوته للواجب تعالى وأنت خبير بأن هذا الاستلزام بسبب ان ادراك الجزئيات الجسمانية محتاج الى آلات جسمانية وقد تحققت ان هذا الاحتياج غير مسلم سيما بالنسبة الى الواجب تعالى (قوله يوجب التغير فى ذاته من صفة الى صفة) هذا انما هو على رأى القائلين بالصفة من الفلاسفة أو كلام الرازى كما نبهت عليه فى الدرس السابق ولا وجه لحمل الصفة على الحالة لان بطلان التغير فيها ممنوع عند الفلاسفة أيضا ويؤيده أن المصنف أجاب بمنع لزوم التغير وصرح الشارح بأنه لا يلزم التغير فى صفة موجودة (قوله لان العلم عندنا اضافة الخ) رد هذا الجواب بأنه لو كان علمه تعالى اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم أن لا يكون البارى تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها فى الخارج اذ لا وجود لها فى الخارج وهو ظاهر ولا فى العاقل لان المفروض أن لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات أو اضافة الصفة قبل تحقق المضاف

محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة وأما اذا كان اضافة محضة أو صفة حقيقة ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها (وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الاشاعرة (بأن العلم بأنه وجد) الشيء (و) العلم بأنه (سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن) اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له (وانما يحتاج أحدنا الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الآن (لطريان الغفلة عن الأول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه (وهذا) الذي ذكروه (مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس) علما (زمانيا) أي واقعا في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك

اليه وأجيب عنه تارة بالتزام الوجود الذهني وان لم يكن العلم عبارة عنه وقد عرفت في موقف الاعراض ما فيه وأخرى بمنع أن الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحققه اصلا والحق أن المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور من رأى أهل السنة لا يخلو عن اشكال واعلم أن الجواب بكون العلم اضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين اذ قد سبق أن علم الله تعالى عند الاشاعرة صفة موجودة قديمة فتجويز كونه أمرا اعتباريا لا يلائمه ولو اسقط لفظ عند نا لكان أظهر (قوله بل في مفهوم اعتباري وهو جائز) توضيح هذا على ما ذكره الرازي وغيره أن العلم القديم كالمرآة التي تتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورودها يتغير تعلق المرآة لا نفسها واعترض عليه بأن اللائح منه أن العلم صفة ينكشف بها الحادث عند حدوثه لا قبله وهو مذهب أبي الحسين حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها وهو يزول عند زوالها والقوم قد نسبوه الى تجهيل الصانع تعالى عن ذلك وان كان له وجه دفع سيذكره عن قريب (قوله وادراك المتشكل انما يحتاج الخ) هذا كلام تنزلي والا فقد صرح الشارح في مباحث القوى الباطنة أن ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الأعراض في محالها وهو ممنوع وتلخيصه أن كون الشيء ذا مقدار انما هو بحسب الوجود الخارجي وانطباعه في النفس بحسب الوجود الذهني فلا محذور ولا حاجة الى آلة جسمانية (قوله وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) اعترض عليه بأنه ان سلم أن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد لكن لا شك أن العلم بأنه معدوم والعلم بأنه موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم واذا وجد علم انه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد يجاب بأن العلم بأنه وجد والعلم بأنه سيوجد اذا كان واحدا فقبل وجوده يعلم انه معدوم ويعلم انه سيوجد فاذا وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما ويعلم بالعلم الثاني انه موجود فلم يزل العلم بأنه معدوم بل علم بهذا العلم انه كان معدوما فاين يلزم التغير والحق أن ما سيذكره الشارح بقوله وتوضيحه الخ يشير الى توجيه

الزمان كان حاضراً عنده وما حدث قبله أو بعده كان ماضيا أو مستقبلا وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان أصلا (فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل) فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى مايختص بجزء منه (اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان) هو (قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان) وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من أجزائه (لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل) فالله سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا أبد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الأبد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الأحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم

جواب المشايخ ويدفع عنه الاعتراض المذكور (قوله كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية) فيه بحث لان الله سبحانه ليس بواقع في الزمان وكذا صفاته لكن لاشك انه مقارن له كما مر وهذه المقارنة تكفي في اتصاف الزمان مقيسا اليه تعالى بالاوصاف الثلاثة وبالجملة المكان مجتمع الأجزاء حاضر عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس بمكاني وهذا ظاهر وأما الزمان فاجزاؤه ممتنعة الاجتماع في الوجود وكذا الزمانيات قد لا تكون مجتمعة فيه فالقول بأن نسبته تعالى الى جميع الازمنة سواء مع مقارنته لليوم مثلا بناء على انه ليس بواقع في الزمان لا يخلو عن اشكال فالأولى في بيان عدم لزوم التغير أصلا أن يترك القياس على المكان ولا يبني الكلام على انه تعالى ليس زمانيا بل يقال أن الله تعالى يعلم أن الجزء المعين من الزمان لا باعتبار المضي والاستقبال والحضور بل بحسب ذاته تعالى ظرف للحادث الفلاني والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الازمنة سواء كان العلم زمانيا أولا وهذا ظاهر عند التأمل (قوله قال بعض الفضلاء الخ) قال الاستاذ المحقق ماذهبوا اليه من أن العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ماحمل عليه هذا الفاضل مذهبهم في هذه المسئلة

بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ماتوهموه كما سبقت اليه الاشارة (وقد أنكر أبو الحسين
(البصري ذلك) الذي ذكره هؤلاء المشايخ من ان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد
واحتج عليه بوجوه * الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع) بالضرورة (فالعلم به غير
العلم به لان اختلاف المتعلقين) أي المعلومين (يستدعى اختلاف العلم بهما * الثاني ان شرط
العلم بأنه وقع) هو (الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع) هو (عدم الوقوع فلو كانا واحدا
لم يختلف شرطها) أصلا فضلا عن التنافي بين شرطيها (وقد يعبر عنه) أي عن الوجه
الثاني (بأن من علم أن زيدا سيدخل البلد غداً وجلس الى مجيء الغد في بيت مظلم) مستديما
لذلك العلم (فلم يعلم) لاجل الظلمة (دخول غد لم يعلم انه دخل البلد) بذلك العلم المستمر
فكيف يكون أحدهما عين الآخر (نعم لو انضم اليه) أي الى العلم بأنه سيدخل (العلم بدخول
غد علم) من هذين العلمين (ذلك) أي انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين
السابقين لا عين أحدهما وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازى في الاربعين لان
محصوله هو ان العلم بأنه سيدخل البلد غداً ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بأنه دخل
في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثانى لاوجها على حدة (الثالث يمكن
العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع) كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله أصلا
(وبالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في أوانه (وغير المعلوم) أي ماليس
معلوما في زمان (غير المعلوم) أى مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومات
تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن

فنافاة مذهبهم على أى محمل حمل لاصل من أصولهم المقررة عندهم لازمة لا مجال لتخليصهم عنها (قوله الأول حقيقة
انه سيقع غير حقيقة انه وقع الخ) لايخفى انه اذا أرجع كلام المشايخ الى مامر نقله من الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج
اذ حقيقة سيقع وحقيقة وقع وان كانا متغايرين الا انه لا يتحقق سيقع و وقع بالنسبة الى من ليس علمه زمانيا ولا
يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل (قوله فقد رجع الثالث الى الاول) قد يجاب عنه بأن المقصود من الوجه
الثالث أن كلا من العلمين ينفك عن الآخر وانفكاك الشيء عن نفسه محال فثبت تغايرهما وهو ظاهر الا انه ضم
اليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار و يشهد به شهادة بينة قوله وقد يغير الخ فانه صريح فى بيان انفكاك كل منهما
عن الآخر فعلى هذا لم يرجع الثالث الى الاول (قوله والصواب كما هو فى الاربعين) رد عليه بانه يدل على تغاير
العلمين بالاعتبار لا بالذات وهو المراد وذلك لأن الشيء الواحد يجوز أن يكون معلوما باعتبار ومجهولا بآخر
وأجيب بأن المراد انه يمكن العلم بانه سيقع فى الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من كل الوجوه فعلى هذا يثبت

علم بأنه سيقع مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع و بالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذ تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله (وقد يعبر عن هذا) الثالث (بأن قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه وقع جهل وبعد الوقوع وبالعكس فتغايرا) لتنافى وصفيهما اعني العلمية والجاهلية كتنافي وصف المعلومية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث وقدعده الامام الرازى وجها برأسه ثم ان أبا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير فى علم الباري سبحانه وتعالى بالمتغيرات وزعم أن ذاته تعالى تقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بأنه يلزم منه أن لايكون الباري سبحانه وتعالي في الازل عالما بأحوال وجودات الحوادث وهو تجهيله له تعالى عنه * السادسة من الفرق المخالفين (من قال لايعلم الجميع بمعني سلب الكل) أى رفع الايجاب الكلي (لا) بمعني (السلب الكلي) كما زعمته الفرقة الثانية (اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيئا علم) أيضا (علمه به) لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات (وكذا علم علمه بعلمه) لانه شيء آخر (ويلزم التسلسل) فى العلوم (والجواب انه تسلسل في الاضافات) لافي أمور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا (وانه) أى تسلسل الاضافات (غير ممتنع) كما مرغير مرة قبل نقول (كيف) يلزم التسلسل فى الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي) فانهما قالا كل شيئين لايجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث ﴿ تذنيه * العلم صفة زائدة ﴾ على ذاته تعالى قائمة به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الاجمال (وأنكره المعتزلة لوجوه * الاول لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشئ وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا أو تفصيلا (فيلزم) حينئذ (تماثلهما) لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان (ويلزم) اما (قدمهما) معا (أو حدوثهما) معا لان

تغاير العلمين بالذات (قوله ورد عليه بأنه يلزم الخ) قد يجاب عنه بأن الثابت فى الأزل انه سيوجد زيد فيعلم حينئذ كذلك وعند ما زال هذا الثابت و وجد زيد علم انه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل (قوله كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به) قد سبق منا المناقشة فى هذا التمثيل وتوجيهه و بيان أن انتفاء لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلق

التماثلات يجب اشتراكهما في اللوازم (فان قيل) في جوابهم (هذا لازم عليكم في العالمية) فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم والحدوث (فما هو جوابكم) في العالمية (فهو جوابنا) في العلم (قلنا) لهم أن يقولوا في دفع هذا النقض (عالميته تعلق الذات) بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا) أي هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين (والجواب انه لا يلزم من الاشتراك من وجه التعلق) وطريقه (التماثل اذ المختلفات) بل المتضادات (تشترك في لازم واحد فان قيل) اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين (فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان) هناك (طريق آخر الى معرفة) تماثلها (فذلك) يتوصل به اليها (والا توقف) كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها (سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث) لان المتماثلات قد تختلف فيهما (كما في الوجود) فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لابد ان يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدأ لحكم مختص (الثاني) من الوجوه (انه تعالى عالم بما لا نهاية له) فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته (فيلزم) أن يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة ان العلم بشيء غير العلم بشيء آخر (والجواب ان التعدد في التعلقات) العلمية (وهي اضافية) فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحدة (الثالث) منها (يلزم) على تقدير كونه عالما بعلم أن يكون (علمه بعلمه) أيضا زائدا على علمه (وتتسلسل) العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له (والجواب انه في

العلم الواحد بالمتعدد يكون العلم بالعلم نفسه ووجه آخر فليتدبر (قوله في القدم والحدوث) أي الأزلية والتجدد (قوله عالميته تعالى تعلق الذات الخ) قيل المماثلة ان لم يثبت بمجرد التعلق بطل أصل الدليل اذ لا مساواة بين علمه تعالى وعلمنا الا في التعلق بمعلوم واحد وإن ثبت فقد تساوى ذات الله تعالى علمنا في التعلق فيلزم ان تكون ذاته تعالى مثلا لعلومنا وانه محال فاذا لم تثبت المماثلة بين ذاته تعالى وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا وفيه ما فيه (قوله سلمنا التماثل الخ) لا شك أن تسليم التماثل تنزل لابطال رأي المعتزلة والا فليس كمثله تعالى شيء في ذاته وصفاته (قوله كما في الوجود) قال في حواشي التجريد المتكلمون القائلون بأن الوجود مشترك متواطئ حكموا بأن الوجودات متماثلة (قوله والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية قد سبق البحث في جواز تعلق علم واحد بالمعلومات المتعددة وانه مبني على أن العلم صفة حقيقية ذات اضافة وأن قيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الأجناس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات فمن أراد التفصيل فلينظر فيما سبق (قوله وهي اضافية فيجوز لا تناهيها) صريح فيما مر منا مرارا من أن التسلسل في الأمور

في الاضافات) لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهي من جملتها علمه الذى يخالفه بالاعتبار دون الذات * (الرابع لو كان) تعالى (ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى * وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشئ من علمه) وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر (إن الله عنده علم الساعة كيف وانه) أي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل (لفظى) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بما عدا البارى سبحانه وتعالى ليوافق ماذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى

﴿ المقصد الرابع ﴾

في انه تعالى حي هذا مما اتفق عليه الكل) من أهل الملل وغيرهم (لانه عالم قادر) لما مر من الدلائل (وقد أطبقوا أيضا عليه) أى على انه عالم الا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته (وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا فى معنى حياته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعى) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان أمراً ثالثا فلا بد من تصوره واقامة الدليل عليه (واما قوة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة أو مغايرة لها على

الاعتبارية وان لم تكن اعتبارية محضة ليس بمستحيل اذ لا يجرى فيه برهان التطبيق باتفاق الفريقين اللهم الا فى بعض المواد لا لبرهان التطبيق بل لدليل آخر (قوله والجواب المعارضة) قيل عليه التمسك بالدليل السمعى على العلم يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم المرسل وأجيب بأن التمسك به على زيادة العلم لا على نفسه واعلم أن الآية الواحدة هل تعارض الآيات التى أوردها أم لا اختلفت الائمة فيه فقال بعضهم تعارض اذ لا فرق بين القلة والكثرة وقال بعضهم لا تعارض لأن تأويل المتعددة أصعب من تأويل الواحدة خصوصا أن هذه الواحدة عامة ومامن عام الا وقد خص منه البعض الا نادرا (قوله وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر) هذا ليس كما ينبغى لأن أئمة التفسير من المعتزلة وأهل السنة مجمعون على أن المراد من العلم المعلوم وقد استدل عليه الامام فى التفسير الكبير بوجوه وكيف يكون ذلك التأويل خلاف الظاهر وابقاء العلم على ظاهره بحذف المضاف أى لا يحيطون بشئ من متعلق علمه ليس بأرجح من تأويل العلم بالمعلوم فكلامه ههنا مما لا ينبغى أن يلتفت اليه (قوله أى على أنه عالم) الأنسب لما سيذكره الآن من أن حياة الله تعالى عند الحكماء صحة أن يعلم و يقدر أن يقول ههنا أى على انه عالم قادر و يريد بالقدرة المعنى المتفق عليه بيننا و بين الحكماء (قوله لانها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى) لفظة اما من عبارة الشارح أوردها لينضم اليها قوله واما قوة تتبع ذلك الاعتدال وانما لم يذكر المصنف هذا المعنى الاخير لانه أورده وحده فى أول بحث الكيفيات النفسانية فأورد ههنا معنى آخر تنبيها على

ما اختاره ابن سينا كما مر (ولا تتصور) الحياة بشيء من هذه المعاني (في حقه تعالى فقالوا انما هي كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور) من أصحابنا ومن المعتزلة (انها صفة توجب صحة العلم) والقدرة (اذلولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان) (اختصاصه بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموجبة للصحة (فانه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل) في الصفات الوجودية هذا خلف (فلا بد من الانتهاء الي ما يكون) اختصاصه به (بصفة أخرى)فيكون ترجيحا بلامرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله (والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضى) هو لذاته (الاختصاص بآخر) فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من المعلوم ان (ليس جعل ذلك) الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته (علة صحة العلم أولى من جعلها) أي جعل ذلك الامر أشار به نظر الى قوله (نفس صحة العلم فمن أراد اثبات زيادة) على نفس الصحة (فعليه بالدليل)

﴿ المقصد الخامس ﴾

فى انه تعالى مريد وفيه بحثان * الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها أولاثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانيا (فقال الحكماء ارادته) تعالى هي (نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية) قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الأول تعالي بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفضيان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق (وقال أبوا الحسين) وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وأبي

الخلاف أوعلى تحقيق الحق كما أشرنا اليه هنالك (قوله ومن المعتزلة انها صفة) القائلون به قدماء المعتزلة المثبتون للاحوال لا متأخروهم النافون لها القائلون بأن صفاته تعالى عين ذاته وتعليلهم صحة العالمية والقادرية بها لاينافى نفس العالمية والقادرية بالالوهية كما سبق (قوله فعليه بالدليل) أى فليتمسك بالدليل أوفالدليل واجب عليه على أن الباء زائدة وعليه خبر مقدم على المبتدأ افادة للحصر (قوله فى انه تعالى مريد) قالوا الفرق بين الارادة والاختيار أن الاختيار هوالارادة مع ملاحظة ماللطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده (قوله هى احاطة علم الأول) أى علمه المحيط على نمط قولهم العلم حصول الصورة مريدا به الصورة الحاصلة (قوله من غير انبعاث قصد وطلب) فالأوامر والنواهى الدالة على

القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى (هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه أو اعتقاده بنفع في الفعل) أو علمه به (يوجب الفعل ويسميه) أبو الحسين (بالداعية) ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن أبي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي (وقال الحسين (النجار انه) أي كونه مريدا (أمر عدمي وهو عدم كونه مكرها) ومغلوبا (وقال الكعبي هي في فعله العلم) بما فيه من المصلحة (وفي فعل غيره الامر به وقال أصحابنا (ووافقهم جمهور معتزلة البصرة (انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب) تلك الصفة (تخصيص أحد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه) أي على ثبوت تلك الصفة (بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا) الضد (يمكن ان يقع بها ذاك) الضد (من غير فرق) بينهما في امكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فان نسبته الى الأوقات) المعينة كلها (سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله

القصد والطلب تكون عندهم مجازات عن الاقتضاء العلمي لفيضان الخير في الكل والابعاد عن الشر (قوله وأبي القاسم البلخي) هذا مع قوله فيما سيأتي قال الكعبي الخ يدل على أن أبا القاسم البلخي غير الكعبي وقال في بحث القدرة في شرح المقاصد ومنهم يعني من المخالفين في عموم قدرته تعالى أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي وهذا يدل على عدم تغايرهما لكن ما ذكره ههنا يوافق ما في ابكار الأفكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام والبلخي والكعبي ولو ثبت تعدد البلخي والكعبي لتأتى التوفيق بين الكل واعلم أن نقل الكتاب ههنا مخالف لما في الأربعين حيث قال فيه معنى كونه تعالى مريدا في افعال نفسه عند أبي القاسم البلخي انه موجد لها وفي افعال غيره انه آمر بها ولما في ابكار الافكار حيث قال فيه وأما النظام والكعبي والبلخي فانهم قالوا أن وصف الله تعالى بالارادة شرعا فليس معناه ان أضيف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان أضيف الى أفعال العباد فالمراد انه تعالى آمر بها ولعل هناك نقلا آخر منهم اختاره المصنف والشارح وان لم نطلع عليه (قوله ان ظنه أو اعتقاده الخ) انما زاد الشارح قوله أو علمه به بناء على أن الظن وكذا الاعتقاد يستحيل في حقه تعالى مع عموم قوله كل عاقل اياه اذ المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا يتوقف الاطلاق عندهم على التوقف بل يكفي صحة المعنى وأما قول المصنف أن ظنه واعتقاده فمن قبيل التعميم بعد التخصيص ليتناول الاعتقاد والظن اللهم الا أن يخصص بالجازم اصطلاحا كما اشار اليه في تعريفات العلم (قوله بالداعية) التاء فيه للمبالغة كما في علامة أو للنقل من الوصفية الى الاسمية وقد يستعمل بدون التاء أيضا كما سيجيئ في كلام الشارح (قوله زائدة على الداعي) وهو الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر في موقف الاعراض (قوله وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا) رد بأن هذا المعنى لا يصلح مخصصا لأحد طرفي المقدور وهو المعنى بالارادة وبأن اثبات هذا المعنى لا يخرج عن الايجاب (قوله وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه المصلحة) المذكور في المحصل وغيره أن معنى ارادته تعالى فعل نفسه عند الكعبي علمه به وأما ما ذكره الشارح من أن معناه علمه بما فيه من المصلحة فما رأيته الا في شرح الابهري على أنه قد يرد عليه بأنه قول أبي الحسين كما سبق

وبعده فلا بد) لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الأوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (والا لزم ترجيح أحد المتساويين) على الآخر (لا بمرجح) هذا خلف (وليس) ذلك المخصص (القدرة لاستواء نسبتها اليهما) والى الاوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لانه تبع الوقوع) أى العلم بوقوع شئ في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذن هو) أى المخصص (أمر ثالث) يكون مغايرا للحيات والسمع والبصر والكلام أيضا اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص قطعا (وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين) والى الاوقات (سواء) اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر (فيعود الكلام فيها) فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فتثبت صفة

والسياق يدل على تغاير مذهبهما وان أمكن أن يدفع بأن التغاير باعتبار اختلافهما بمعنى ارادة فعل الغير (قوله فلا بد لتخصيصه الخ) ولا يجوز اسناد التخصيص الى نفس الذات من غير اثبات صفة زائدة على نحو ما مر في الحياة لانه ينفي القدرة (قوله وليس ذلك المخصص القدرة) اعترض عليه الطوسي في تلخيص المحصل بأنه مناقض لما ذهبوا اليه من أن المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وجوابه أن المراد بالمرجح المنفي لزومه هو الداعية لا المطلق حتى يشمل الارادة أيضا واليه اشار المصنف حيث قال في مباحث الارادة من الموقف الثالث لا أقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه بل لا يكون اليه داع (قوله أى العلم بوقوع شئ الخ) أشار بالتفسير الى أن ليس المراد بتبعية العلم للوقوع ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع لان ذلك انما هو مذهب أبي الحسين وقد سبق ابطاله بل المراد أن المعلوم هو الأصل في التطابق لان العلم مثال له واعترض عليه صاحب نقد المحصل بأن قولهم العلم تابع للمعلوم يناقضه قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب والجواب أن المراد بايجاب العلم بالوقوع له استلزامه اياه بنحو من استلزام المسبب للسبب لا بعكسه حتى ينافي التبعية على أن أصحابنا يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم الى الضدين وعدم صلوحه مخصصا لأحد الطرفين كما سيشير اليه فان قلت هب أن العلم بوقوع شئ تبع للوقوع لكن العلم بالنفع في وجود ضد معين في وقت معين ليس تابعا للوقوع ذلك الضد فلم لا يجوز أن يكون مخصصاله قلنا لانه يلزم أن لا يمكن ترجيح احد المتساويين كما في حديثي العطشان والهارب على أنه يلزم الايجاب حينئذ وقد أبطلوا بالدليل السابق نعم يرد عن المصنف ان دليله انما يدل على مغايرة المخصص لفرد من العلم والمدعى مغايرته له مطلقا (قوله فتثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل) قيل عليه اذا وجد صفة رابعة مقتضية لتخصيص تعلق الارادة بأحد الضدين في وقت معين يتم الامر بذلك ولا يحتاج الى صفة خامسة فمن اين يلزم التسلسل وأجيب بأن المخصص ليس الا الارادة كما سيشير اليه في البحث الثاني فاذا كانت نسبتها الى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها من ارادة أخرى ويلزم التسلسل في الارادات فالمراد بالارادة في قوله مغاير للعلم

رابعة (ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك) أي تساوي نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل (بل) هي صفة (تعلقها باحدهما) ووقوعه في وقت معين (لذاتها) المخصوصة فلا حاجة الى صفة أخري (فان قيل) اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) في ذلك الوقت علي ذلك الوجه (ويمتنع) الجانب (الآخر) وحينئذ (فيلزم) الايجاب و (سلب الاختيار قلنا) أي لانا نقول وقد مر مثله (وجوب الشئ بالاختيار لاينافي الاختيار) بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة أحد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما علي التعيين اتجه ان يقال اذ لزم أحد الارادتين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعني صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب الاختيار لاينافيه انما يصح في القدرة بمعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر (وربما قال الحكماء لانسلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي) التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلى الذى كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه وتعالى (والاصحاب) في جواب الحكماء (يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة

والقدرة والارادة هو الارادة المفروضة أولا (قوله فاذا كان تعلقها بأحدهما لذاتها الخ) وان لم يكن لذاتها يلزم التسلسل فان قلت وجوب احد الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق الارادة فيستوى الفعل والترك فلا يلزم الايجاب على الشق الأول قلت اذا كان التعلق لازما للارادة والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل والترك في الواقع لان اللازم بوسائط كاللازم بلا واسطة في امتناع الانفكاك وهو عين الايجاب وقد يجاب بأن معنى تعلق الارادة لذاتها انها لاتحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها لان ذاتها تقتضى التعلق البتة حتى يلزم الايجاب ثم هذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله في القدرة وأنت خبير بأن الكلام حينئذ في اتصاف الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها في الحالتين كما مر فالحق في الجواب هو التزام التسلسل في التعلقات كما ذكرناه في الموقف الثاني (قوله يدعون الضرورة في استواء الخ) قيل الضرورى استواء نسبة العلم الى معلومه وأما العلم بالمصالح فاستواء نسبته الى ماتترتب هى عليه وغيره ممنوع والحق أنه لاموجود الاو يمكن تصوره على وجه أحسن منه فوقوعه على ماهو عليه اذا لم يكن بالارادة تخصيص حينئذ بلا مخصص و بالجملة قد ثبت بالدليل انه تعالى قادر بمعنى أنه يصح منه الفعل والترك و بعد ثبوت هذا لاشك في ان

الى الطرفين) فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا ﴿ البحث الثاني ﴾ ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت (حادثة) ولا شك انها مستندة الى المختار الذى هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة أخرى) مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) في الارادات الموجودة (وقالت المعتزلة) أى الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انها حادثة قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكأنه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض) وتوجيه الاخذ على مانقل عن المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو ضروري البطلان فكأنهم أرادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذى يحدث في المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث بأوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر أن

علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكفي في فعله لان هذا العلم لازم ذاته تعالى لا يفارقه قطعا فلو كفى في الوقوع لزم الايجاب كما مرت اليه الاشارة (قوله أى الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم) وجه تفسير المعتزلة بهذا هو أن معتزلة البصرة ذاهبون الى أنه تعالى مريد بارادة حادثة في ذاته تعالى صرح به في الابكار (قوله انه عند وجود المستعد الخ) أى المستعد بالاستعداد التام المستفاد من المعد ويلزم من هذا أن يكون المعد مخصصا لوقوع المقدور وبحسب هذا اللزوم جعل ذلك القول مأخذا ثم قيل ماذكره كلام تخييلي لا تحقيقي اذ خلاصته أن الارادة مخصصة والمعد مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة هو المعد لان شرط انتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب ولك أن نقول ترتيب القياس هكذا المعد مخصص وكل مخصص فهو ارادة كما يدل عليه قوله اذ لا معنى للارادة الا الامر المخصص فحينئذ لا يتجه ذلك القيل (قوله والمعدات قائمة بذواتها) أى بعض المعدات وهى الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معدا للاحق وهذا القدر يكفي في حمل كلامهم على ماله توهم صحة ولو بوجه بعيد ولا يلزم أن يدعى أن جميع المعدات قائمة بذواتها حتى يعترض عليه بأنهم صرحوا بأن المعد قد يكون عرضا (قوله لانه خروج عن قانون الملة) ولان في جعل الارادة عبارة عن المعدات تعسفا ظاهرا (قوله والاظهر أن يقال وجه الأخذ الخ) اعترض عليه بأن هذا التوجيه أبعد لانه خروج عن قانون العقل الى القول بأن ماليس قائما بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل كيف والمقصود من توجيه الاخذ عدم نسبة هذا المحذور اليهم وحمل كلامهم على ماله توهم صحة في الجملة وأيضا محصل ماذكره الشارح انه لم يتيسر لهم القول بأن مخصص الحادث بوقته موجود قبله مع انه حق ولا القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع انه ذهب اليه جمع واستحالته مفتقرة الى البيان فالتزموا ما استحالته بديهية وبعد هذا غير مخفي وقد يجاب عنه بأنهم لا يقولون بأن كل عرض قائم بغيره حتى يلزم القول بأن ماليس قائما بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل ويمنعون بداهة استحالة قيام العرض بنفسه حتى نقل في شرح المقاصد أن بعضهم يقولون أن العرض نفسه ليس بضروري بل استدلالي

أن يقال وجه الأخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب أن يكون حادثا فيه اذا لو كان موجوداً قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما مما ذكرنا) من لزوم التسلسل في الاردات على أن قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه ﴿خاتمة﴾ في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا (قال الامام الرازي) في الاربعين (كونه تعالى مريدا اما أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) واما أن لا يكون نفس ذاته (و) حينئذ (اما) أن يكون (أمرا سلبيا وهو أحد قولي النجار) كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره (واما) أمرا (ثبوتيا) ولا بد له من علة لامكانه فيكون (اما معللا بذاته) تعالى (وهو القول الآخر له واما معللا) بغير ذاته وحينئذ اما ان يعلل (بمعني قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول أصحابنا واما بمعني حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية أو موجود لا في محل وهو قول الجبائية) وعبد الجبار (من المعتزلة أو قائم بذات غير ذات الله تعالى ولم نر أحد ذهب اليه ويبطل الاول انا نعلمه ونشك في كونه

فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه ولو سلم بداهته فانكار البديهيات واقع من العقلاء بخلاف التزام مذهب الخصم المخالف لما يعتقده سيما اذا لزم منه الكفر باعتراف الملتزم (**قوله** خاتمة في ضبط مذاهب الخ) لا يخفى أن هذا الضبط الذي ذكره الامام غير مستوف لجميع الاقسام التي ذكرت في الارادة اذلم يعلم منه أن مذهب الكعبي وأبي الحسين مثلا ماذا ثم انه ذكر فيه مذاهب ستة وقد أبطل الاولين والآخرين والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يقدح فيه وأما الثالث فوجه عدم التعرض لابطاله لا يخلو عن خفا ولعل وجهه أن كونه تعالى مريدا هو المريدية وهي نفس ارادة عند ضرار القائل بأنه عين الذات ولهذا ذكر في بعض كتب الكلام أن ضرارا يقول بأن الارادة عين الذات وهكذا عند النجار في أحد قوليه وهو انه أمر ثبوتي معلل بذاته تعالى فهو في التحقيق موافق لمذهب أهل السنة ولذا لم يتعرض لابطاله وانما أورد مذهب الاصحاب مقابلا له باعتبار أن المريدية عندهم ليست عين الارادة والأمر في ذلك بعد القول بالارادة وتعللها بالذات هين (**قوله** ويبطل الأول انا نعلمه الخ) فيه انه انما يتم اذا كان متصورا بالكنه على انه انما يبطل الاتحاد في المفهوم وقد مر مثله مرارا (**قوله** ويبطل الثاني لزوم كون الجماد الخ) قد يجاب عنه بأن المراد كونه غير مغلوب ولا مكره في أفعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجماد مريدا وفيه أن الافعال الاختيارية هي الأفعال الارادية فيؤول الى تفسير الارادة بعدم المغلوبية والمكرهية في الأفعال الارادية وانه دور ظاهر اللهم الا أن يجعل ما ذكر تعريفا لفظيا للارادة على أن أصل الاعتراض باق لان عدم المغلوبية في الفعل الاختياري أمر سلبي يصدق بعدم الاختيار فيتناول الجماد قال في شرح المقاصد الاعتراض على قول النجار بأنه يوجب كون الجماد مريدا ليس بشيء لأنه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى فان قلت خصوص

مريدا و) يبطل (الثاني لزوم كون الجماد مريدا) لانه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس لزوم التسلسل) في الارادات (و) يبطل (الخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس) خاصة (انه يلزم عرض لا في محل وان نسبة مالا محل له الى جميع الذوات سواء) فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدابها أولي من كون غيره مريدا بها (وكون ذاته تعالى لا في محل) كتلك الارادة (لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لا في محل أمر سلبي فلا يكون علة للثبوت

﴿ المقصد السادس ﴾

في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقرآن و) كذا (الحديث مملوء به) بحيث (لا يمكن انكاره ولا تأويله) لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه (وقد احتج عليه بعض الاصحاب بأنه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب) اتصافه (بالسمع ويتوقف) هذا الاحتجاج (على مقدمات) لا صحة لها (الاولى انه حي بحياة مثل حياتنا) المصححة للاتصاف

المحدود لا يفيد تخصيص الحد والا لم يحتج الى اشتراط المساواة قلت مراده أن في الحد قيدا يخصصه وهو ضمير كونه الراجع اليه تعالى لكن يرد عليه أن مقصود المبطل انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه أيضا فليتأمل (قوله انه يلزم عرض لا في محل) اعترض عليه في شرح المقاصد بأن صفات البارى تعالى ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات اذ العرضية تستلزم التجدد المنافى لذلك القدم والا فعلى تقدير حدوثها انكار عرضيتها مما لا يلتفت اليه كما أشار اليه الشارح في أول مباحث الاعراض (قوله وان نسبة مالا محل له الى جميع الذوات سواء) قيل لا نسلم استواء النسبة فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالأثر الغير القائم بغيره أولى من اختصاص غيره به وفيه مافيه (قوله فلا يكون علة للثبوت) قيل هذا انما يتم اذا كان المعلول أمرا موجودا في الخارج أما اذا كان وصفا اعتباريا فيجوز أن يكون منشاؤه وصفا اعتباريا أيضا وههنا كذلك لان كون الارادة بحيث تختص بتلك الذات لا بغيرها من الذوات اعتبارى لا تحقق له في الاعيان (قوله فلا حاجة الى الاستدلال عليه) فان قلت لا فرق في ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحي والمريد فلم لم يدع الضرورة الدينية في هذه وادعى فيهما قلت ثبوت الشرع تتوقف على هذه الصفات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر (قوله وكذا الحديث مملوء به) اشار الشارح باقحام لفظ كذا الى أن ضمير مملوء راجع الى كل من القرآن

بالسمع والبصر (وانه ممنوع اذ حياته مخالفة لحياة غيره) فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حياتنا * المقدمة * (الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو) أيضا (ممنوع بل) هما (عدم ملكة لهما) فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا (و) اما (اتصافه بعدمهما) مع انتفاء القابلية فانه (ليس نقصا) عندنا كيف (وهو أول المسئلة) المتنازع فيها بيننا * المقدمة (الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها (وقد تقدم ضعفه) بأن الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها * المقدمة (الرابعة انه تعالى منزه عن النقائص) كلها (والعمدة في اثباته الاجماع) علي ان ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص وحينئذ (فليعول عليه) أي على الاجماع (في هذه المسئلة ابتداء) اذ قد أطبقوا على انه تعالى سميع بصير (و) اذا اكتفوا بالاجماع (يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع) الدال على التنزه (ان اثبتناها بالظواهر)

والحديث لا الى الجوع ولذا لم يقل مملوآن (**قوله** ولا تأويله) أى لا يمكن تأويل كل من الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه اطلاق السمع والبصر عليه تعالى فلا يقدح فيما ذكره تأويل الأشعرى السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر (**قوله** على مقدمات لا صحة لها) أى لجميعها بل الصحة انما هى لبعضها وهى الرابعة فتأمل (**قوله** المقدمة الثالثة ان المحل الخ) ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التى قبلها ثانية باعتبار الوقوع فى أصل الاستدلال بل فى البيان الذى أورده وذلك لان الترتيب فى أصل الاستدلال على عكس ما أورده فان ما جعله مقدمة ثانية مأخوذة من قوله فى الاستدلال وضد السمع والبصر الصمم والعمى وما جعله مقدمة ثالثة مأخوذ من قوله فيما قبله ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها (**قوله** والعمدة فى اثباته الاجماع) قال فى شرح المقاصد جوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه أولا يراه حجة أصلا أو يعتقد انه لا يصح فى مثل هذا المطلوب التمسك به و بسائر الأدلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تعالى حيا سميعا بصيرا وقد يعترض على الجواب بأن المصنف لم يقل انه لا سبيل الى ما ذكر سوى الاجماع حتى يتأتى الجواب المذكور بل قال ان العمدة فى ذلك هو الاجماع و يمكن ان يدفع بأن مقصود المجيب منع ان العمدة هو الاجماع ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المصنف (**قوله** كيف وحجية الاجماع الخ) أى كيف يعول وذلك التعويل أيضا لا يخلو عن خلل هذا ما يقتضيه ظاهر قول الشارح فى آخر الكلام فلا حاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع الخ والانسب بقوله كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه أن يوجه الكلام بأن فى التعويل على الاجماع ابتداء أمرين أحدهما الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع والآخر التمسك بالاجماع وقوله كيف منصرف الى الأول أى كيف لا يعرض عن تلك المقدمة المثبتة بالاجماع وحجية الاجماع الخ وأما قوله فلا حاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع فليس بنص فى اعتبار الاجماع دليلا مستقلا عليهما لجواز أن يراد به التشبث بالاجماع ولو فى اثبات مقدمة من مقدمات دليلهما

من الآيات والاحاديث التى تدل على حجية الاجماع (فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها) أي من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بشيء يحتاج في اثباته الى ما هو أضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف (وان أثبتناها) أى حجية الاجماع (بالعلم لضروري من الدين فذلك العلم) الضروري (ثابت في المسئلة) التى نحن فيها (سواء بسواء) فلا حاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه ﴿ تنبيه قد تقدم ﴾ في مباحث العلم (ان طائفة يزعمون ان الادراك) أعني السمع والبصر وسائر أخواتهما (نفس العلم) بمتعلقه الذي هو المدرك (وقد أبطلناه) بأنا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم أبصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ن الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وللمصنف في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك (فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجعين الى العلم لاصفتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام اذ وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل

(قوله مناقشة) هى أنه لم لا يجوز أن يكون تفارق الحالتين بالهوية وأما تفارقهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه وان كان كلام المصنف فيما سبق مشعرا به وذلك لانه اذا سلم اختلاف أنواع التعقل فالظاهر ان مرجعها تخالف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا اليه كيف لا ولو جوز تنوع الآثار مع وحدة المنشأ لم يثبت تنوع الصفات كما ستطلع عليه فى أثناء بحث الكلام (قوله نفس العلم بالمسموع والمبصر) لا يريدون بذلك نفي الانكشاف وراء الانكشاف العلمي الحاصل قبل حدوث المسموع والمبصر بل يثبتون الانكشاف التام الذى يثبته غيرهم لكنهم يقولون هذا الانكشاف أيضا عائد الى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج لذلك الى صفة زائدة غير ه فللعلم عندهم صفتان من التعلق تعلق قبل حدوث المسموع والمبصر و به يحصل الانكشاف العلمي المعروف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام (قوله فان وصفه تعالى الخ) وأيضا قوله فقالت الفلاسفة الخ تفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر أن المراد بفلاسفة

والعالم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ماذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال الما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما ﴿ احتج الباقي ﴾ على نفيهما عنه تعالى (بوجهين * الاول انهما تأثر الحاسة) عن المسموع والمبصر (أو مشروطان به) كسائر الاحساسات (وانه) أي التأثر المذكور (محال في حقه) تعالى (والجواب منع ذلك) إذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثر (ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس) ذلك (التأثر أو مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به (الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر) فيه (خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق) في الازل (لا يستلزم انتفاء الصفة) فيه (كما في سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك) بالفعل في وقت (لا يوجب انتفاءهما أصلا) في ذلك الوقت

الاسلام الفلاسفة المتمسكون بأقوال الانبياء مطلقا الا ان الانبياء المتقدمين أيضا قالوا بثبوت السمع والبصر (قوله والعالم يوصف بالشم الخ) قيل لا خلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلاثة لعدم ورود النقل لكن اذا ثبت التغاير بين الانكشافين في المسموع والمبصر ثبت التغاير بينهما في المشموم وأمثاله واذا ثبت الانكشاف الثاني في المسموع والمبصر له تعالى وجب اثباته في المشموم وأمثاله أيضا لئلا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولذا قال امام الحرمين يجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه تعالى بادراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تنبئ عن الاتصالات الجسمانية وأنت خبير بأن هذا انما يتأتى على القول بأن السمع مثلا نفس العلم بالمسموع وأما على القول بأنه صفة زائدة فلا لان قياس اثبات الانكشاف الثاني في المشموم وأمثاله له تعالى على اثباته له في المسموع والمبصر مشكل اذ ليس العلة في هذا الاثبات حينئذ لزوم التجهيل بنفيه كيف وهذا الانكشاف عند القائل بأن كلا من السمع والبصر صفة زائدة على الصفات الخمس الباقية ليس علما حتى يلزم التجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات شرط في لزوم التجهيل على تقدير انتفائه ودون اثباتها خرط القتادة فالعلة فيه ورود النقل المفقود في المشموم وأمثاله (قوله خروج عن المعقول) قالوا ولا ينتقض ذلك بالعالمية والقادرية الازليتين لان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد والقادرية يصح تعلقها باحداث الفعل في الوقت الثاني بخلاف السامعية والمبصرية (قوله فان خلوهما عن الادراك بالفعل) قيل تجويز خلو الباري عن الادراك السمعي والبصري مع بقاء منشأهما أعني السمع والبصر مذهب أبي الحسين بعينه وقد أبطلوه فكيف يلتزمون هذا وجوابه ما أشرنا اليه آنفا من أن الادراك السمعي والبصري عند من يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين أمر

﴿ المقصد السابع ﴾

فى انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام) فانه (تواترانهم كانوا يثبتون له الكلام) ويقولون انه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه) اذ لا طريق الى معرفته سواه (وانه) أي تصديق الله اياه (اخباره عن كونه صادقا وهو) أي هذا الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فاثبات الكلام) لله سبحانه (به) أي بصدق الرسول (دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بان تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذى يعلم أولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى (أم لم يثبت) كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين أحدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ماهو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ماهو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق أربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى فى كبراه وفرقتان أخريان ذهبوا الى صحة

وراء العلم فلا يلزم من انتفائهما بالفعل التجهيل كما لزم أبا الحسين على زعمهم فليتأمل (قوله فانه تواترانهم كانوا يثبتون له الكلام) أى يثبتون انه تعالى متصف بالكلام لانه موجد له كما تزعمه المعتزلة ثم انه لا يتوقف ثبوت الشرع الذى توقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم ومايتعلق بها من الأحكام أو يخلق الأصوات الدالة عليها أو بغير ذلك ويصدقهم بأن يخلق المعجزة على أيديهم من غير احتياج فى شئ من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام فما ذكر فى التلويح من أن ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توجيه له (قوله انه معجزة خارجة عن قوة البشر) اشارة الى أن دلالته على الصدق ليست باعتبار انه كلام حتى يلزم الدور ولا يقال القرآن الحادث معجزة يدل على القرآن القديم وهو الكلام النفسى فليس فيه شبهة الدور لانا نقول صدق الحادث انما يعلم بدلالة المعجزة التى هى نفسها فجاء الدور والخاص ماذكر (قوله كما اذا كانت المعجزة شيأ آخر) ان قلت فحينئذ يتوقف أعلى المعجزات وأظهرها على ما هو أدنى منه ولا يخفى بطلانه قلت الاعجاز فى الكلام اللفظى لا الكلام النفسى وهو الثابت بالشرع المتوقف على ماذكر على أن الثابت بالاعجاز كون الكلام اللفظى من عند الله تعالى ويكفى فيه حصوله باقداره وتمكينه مع عدم اقدار غيره والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى قائمة به على ماهو رأى السلف فى الكلام اللفظى أو كونه بايجاده تعالى بلا واسطة ولو فى غيره (قوله وقدحت الأخرى فى كبراه) ان حمل تعاقب الوجود المذكور فى

الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ماذكرناه أشار المصنف رحمه الله بقوله (ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم (مشروط بانقضاء الآخر) منها (فيكون له) أي للحرف المشروط (أول فلا يكون قديما) وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) أى من الحروف التى لها أول زمان وجود وآخره أو اجتمعا معا فيها فيكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف وأصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثانى وقدحوا في كبرى القياس الاول (وقالت المعتزلة) كلامه تعالى (أصوات وحروف) كما ذهبت اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى

الصغرى على أن وجود الثانى مشروط بوجود الأول وانقضائه فالقدح فى الكبرى والقول بالقدم تناقض لايجئ عن عاقل فضلا عن مجتهد مثل الامام أحمد بن حنبل والظاهر أن مراده التعاقب فى الترتيب كالمكتوب فى المصحف على ما أشرنا اليه فى أوائل الكتاب فحينئذ يكون مذهبه عين مذهب السلف الذى سيذكره فى آخر البحث ويكون اشتراط وجود كل حرف بانقضاء الآخر بالنظر الينا لعدم مساعدة الآلة كما سيصرح به (**قوله** حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) كأنهم يزعمون أن الجلد والغلاف كانا كامنين قديمين فبرزا بعمل المجلد وأما مانقل عن بعضهم من أن الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا فمعناه قد ظهر قدمه بعدما كان فى صورة الحادث وعلى أى معنى حمل كلامهم لايخرج عن كونه من آثار جهلهم (**قوله** فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر) الظاهر أن مراده من كل ماسوى الحرف الاول فانه غير مشروط بانقضاء الآخر اذ ليس قبله حرف ولذا استدل على حدوث الحرف الآخر بأن له انقضاء لا بأن لها أول كما فى الحرف المتوسط مع أن استدلاله ذلك مبنى على أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه والا فلا دلالة للانقضاء على الحدوث (**قوله** لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى) هذا يدل على أن الكرامية يقولون قيام مجموع الكلام اللفظى مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح فى مباحث التنزيهات بأنهم انما يقولون بقيام قول كن أو الارادة فبينهما تدافع ثم المذكور فى شرح المقاصد أن كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهو قديم وأما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله تعالى لا كلامه وان كان حادثا قائما بذاته تعالى لكن ماذكر فى الكتاب موافق لما فى ابكار الافكار

بل (يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث) كما ذهبت اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم أيضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول وهي ان كلامه تعالى صفة له (وهذا) الذي قاله المعتزلة (لا ننكره) نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى (لكنا نثبت أمرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس) الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ونمنع صغرى القياس الثاني (ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات

(قوله بل يخلقها الله تعالى في غيره) خالفهم الهذيل في نفس كن فانه قال قوله تعالى للشيء كن عرض حادث لا في محل لان المحل سابق على الحال ولو بالذات فلا يكون شيء من المحال اجساما كانت أو غيرها الا بعد كن بدليل قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لأن حقيقة قوله تعالى انما قولنا لشيء الآية هو أن ليس قولنا لشيء من الأشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا ترى انك اذا قلت ما قولي لأحد من الناس عند ارشاده الا أن أقول له تعلم لم يدل على انك تقول لكل أحد تعلم بل على انك لو قلت في حقه شيأ لم يكن الا هذا القول وبهذا التوجيه يندفع أيضا ما يقال من أن الآية تدل على قدم كلمة كن اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن أخرى سابقة لعموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي معنى ويتسلسل فان قلت كلام العبد مخلوق له عند المعتزلة فلا يكون مخلوقا لله تعالى قلت ذكر الآمدي في ابكار الافكار أن المعتزلة كافة اتفقوا على أن معنى كونه تعالى متكلما انه خالق للكلام على وجه لا يعود منه اليه صفة حقيقية كما لا يعود من خلق الاجسام وغيرها فاما أن يستثنى القرآن عن الكلية أي عن قولهم العبد خالق لجميع أفعاله الاختيارية أو ينفي كونه فعلا اختياريا له لكن كل منهما لا يخلو عن شائبة التخصيص من قواعدهم العقلية وقد يقال مذهبهم أن الله تعالى خلق كلامه أولا في العبد ثم العبد خلق مثله تعالى شأنه عما يقولون (قوله كاللوح المحفوظ) اللوح المحفوظ عند جمهور أهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب في الالواح المعهودة وليس هذا بمستحيل لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار وأما عند الفلاسفة فهو النفس الكلي للفلك الاعظم ترتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم في العالم اذا عرفت هذا ففي قوله يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ تأمل لان المخلوق فيه هو النقوش لا الأصوات والحروف وان حمل على حذف المضاف أي يخلق الله دواله يتم التقريب كما لا يخفى وأيضا يلزم التكلف في قوله أو جبرائيل أو النبي عليه الصلاة والسلام لان المخلوق فيهما نفس الأصوات والحروف (قوله يعبر عنه بالالفاظ) المتبادر منه هو أن الكلام النفسي هو المدلول الوضعي للالفاظ الا انه لا نزاع في انه أنواع مختلفة وأكثرها معان حادثة فلذا قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالأثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ والحق أن المفهوم من عامة كلماتهم هو أن النفسي مدلول اللفظي وان كان لا يخلو عن اشكال (قوله ونزعم انه غير العبارات) الاولى أن يقول ونقول لان استعمال الزعم في الباطل غالبا ولذا قيل زعموا مطية الكذب (قوله اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والأقوام) أما الاول فلان التعبير عن ارسال زيد مثلا قبل

بالازمنة والامكنة والاقوام) ولا يختلف ذلك المعنى النفسي (بل) نقول ليس تنحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ (قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب) الذى هو معنى قائم بالنفس (واحد لايتغير) مع تغير العبارت ولا يختلف باختلاف الدلالات (وغير المتغير غير المتغير) أى ماليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات (و) نزعم (انه) أي المعنى النفسى الذى هو الخبر (غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لايعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه و) ان المعنى النفسى الذى هو الامر (غير لارادة لانه قد يأمر) الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا) فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به (وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد أن لايفعل المأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر

وقوعه يكون بترسل و بعد وقوعه يكون بارسلنا وأما الثانى فلان الاشارة اليه اذا كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذاك واذا كان بعيدا يكون بذلك وأما الثالث فلان التعبير بالعربي فى القرآن و بالسريانى فى الزبور و بالعبرى فى التوراة و باليونانى فى الانجيل

عبارتنا شتى وحسنك واحد * وكل الى ذاك الجمال يشير

(قوله والطلب الذى هو معنى قائم بالنفس) وجه التفسير أن الطلب قد يطلق على صيغ الامر والنهى وليس هو الكلام النفسى ثم المراد بالطلب أما المعنى النفسى القائم بالنفس مطلقا فيعم المعنى الخبرى وأما معناه المتبادر فلم يتعرض للخبرى لانه غير متغير كالطلبى فاكتفى بذكره عنه (قوله اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) اعترض عليه بأن اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة الكلام النفسى للعلم اليقينى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل فى صدد الاخبار لابد أن يحصل فى ذهنه صورة ما أخبر به على انه لايتم فى شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لايثبت المطلوب وان افاد الالزام على الخصم القائل به وأجيب عن الاول بأن الذى يصلح أن يكون مدلول الكلام الاخبارى لابد أن يكون علما تصديقيا لاتصوريا فى المثال المذكور اذا كان المخبر عالما بخلاف ما أخبر به لايمكن أن يكون له تصديق من التصديقات بما أخبر به على أن المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بأن الكلام النفسى فى الواجب تعالى ليس الاعلمه فغايرة الكلام النفسى للعلم اليقينى عين المطلوب واجاب الامام الرازى عن الثانى بأن الخبر لما كان فى الشاهد مغايرا للعلم كان فى الغائب أيضا كذلك للاجماع على أن ماهيتهما لاتختلف فى الشاهد والغائب وأنت خبير بأن عدم الاختلاف غير مسلم وقد يقال فى الجواب المقصود مجرد تصوير الكلام النفسى وكيفية ماهيته وأما الاثبات للواجب اذ ذاك فبما نقل من الانبياء تواترا وفيه انه لايدفع الاعتراض لان التصوير المذكور فى الشاهد وما نقل من الانبياء عليهم السلام يفيد ثبوته للواجب ولا يفيد ماهيته ومغايرته لباقى الصفات (قوله واعترض عليه بأن الموجود الخ) قد يتكلف فى الجواب عنه بأن هذا ذكر الزاما على من قال أن أمر الانسان غيره عبارة عن صيغة افعل على سبيل العلو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء أم لا وأما الدليل على المغايرة اذا اعتبر فى حقيقة الأمر الطلب فهو أن الله تعالى أمر الكافر

لا حقيقته اذ لا طلب فيهما أصلا كما لا ارادة قطعا (فاذن هو) أي المعني النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والارادة (قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) قال المصنف (ولو قالت المعتزلة انه) أى المعني النفسي الذى يغاير العبارات في الخبر والامر هو (ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو) يصير سببا لاعتقاده (ارادته) أي ارادة المتكلم (لما امر به لم يكن بعيدا) لان ارادة الفعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معني نفسي يدل عليه بالعبارات مغايرة للارادة كما تدعيه الاشاعرة (لكني لم أجده في كلامهم) بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المأمور به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقدمر ما فيه (اذا عرفت هذا) الذي قررناه لك (فاعلم ان ما تقول المعتزلة) في كلام الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة على المعاني المقصودة (وكونها حادثة قائمة) بغير ذاته تعالى (فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك) كما مر آنفا (وما نقوله) نحن ونثبته (من كلام النفس) المغاير لسائر الصفات (فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه) الذى ندعيه في كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم (نفي المعني النفسي) واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة)

بالايمان ولم يرد منه الايمان أما الاول فلأنه وعده الثواب بالايمان وأوعده العقاب بتركه وأما الثاني فلما ثبت بالدليل أن الارادة هي الصفة المخصصة لأحد المقدورين بالوقوع فلو أراد ايمانه لوقع (**قوله** هو ارادة فعل الخ) قيل هذا توجيه ركيك لان الكلام النفسي ما يعبر عنه بالعبارات والالفاظ انما يعبر بها عن معانيها الوضعية ومن البين أن الارادة المذكورة ليست مدلولا وضعيا لصيغة الأمر واذا كان التعبير باللفظي عن النفسي تعبيرا بالأثر عن المؤثر كما قيل يظهر اندفاعه فتأمل (**قوله** وليس يتجه عليه الخ) فان قلت يرد عليه انه وان لم يتجه عليه ذلك لكن يتجه عليه أن الامر قد يوجد في صورة لا يوجد فيها ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب ارادة المتكلم للمأمور به كما اذا قال المتكلم لرجل انا آمرك عند فلان بالامر الفلاني لكن لا أريد منك الاتيان به وانما آمرك به لاجله ثم يقول له بحضره افعل كذا الايقال ليس هناك حقيقة الامر لانا نقول فكذلك في الصورة التي ذكرت فيما سبق فلا ترجيح لأحد القولين على الآخر قلت المراد من الفعل في صورة الامر الاتيان بالجملة الامرية وبكونه سببا له ذكر كونه سببا له مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فتأمل (**قوله** راجع الى العلم القائم بالمتكلم الخ) فان قلت هذا تصريح باثبات العلم الزائد فكيف تقول به المعتزلة النافون له قلت بعد تسليم أن الكلام في خصوصية الواجب

القائلين بقدم الالفاظ (وأما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما مادل على حدوث القرآن مطلقا) أى بلا تقييد بالنفسي واللفظي (فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لايكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم) أى لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس الينا (الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة) حينئذ تنفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم أيضا في تلك الادلة المطلقة (لكنا نذكر بعض أدلتهم) التى من هذا القبيل ونجيب عنها (تكميلا للصناعة) الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق في مزالق الاقدام (وهو من المعقول والمنقول ﴿ أما المعقول فوجهان ﴾ الاول الامر والخبر) في الازل (ولا مأمور ولا سامع) فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه وتعالى (الثانى لو كان) كلامه تعالى (قديما لاستوى نسبته الى) جميع (المتعلقات) لانه حينئذ يكون (كالعلم) في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع مايصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل مايصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وان ينهي عنه فيلزم تعلق أمره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا هذا خلف وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل مايصح أن يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن الاول ان ذلك) السفه الذي ادعيتموه انما هو (في اللفظ وأما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد) ويرد عليه

تعالى لعل المراد بالعلم العالمية وكذا الكلام فى الارادة والكراهة فتأمل (**قوله** ولما كان الحسن والقبح بالشرع) هذا الكلام من قبل المعتزلة الزامى لان شرعية الحسن والقبح انما هى عندنا وأما عندهم فهما عقليان (**قوله** وهو سهو من القلم فان القدرة الخ) قد سبق أن للقدرة تعلقا معنويا عاما للكل ممكن يترتب عليه تمكن القادر من ايجاد المقدور وتركه ولها تعلق آخر خاص يترتب عليه وجود المقدور فيجوز أن يكون مراد المصنف حيث حكم باستواء نسبة القدرة الى المتعلقات التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثانى فحينئذ لا سهو أصلا نعم لا يخلو عن نوع تكلف من حيث أن المصنف لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق (**قوله** ويرد عليه أن مايجده الخ) اعترض عليه بأنه يقتضى أن الرسول عليه السلام لم يأمر بشئ ولم ينه عنه بل عزم على الأمر والنهى فقط بالنسبة الينا وفساده واضح اذ لا شك اننا مأمورون ومنهيون ولذا وجب علينا الامتثال وأجيب بأن حقيقة الطلب انما تعلقت صريحا بالمخاطبين الموجودين فى زمان النبي عليه السلام ووجود فرد منهم يكفى فى خروج الخطابات عن السفه وأما تعلقها بنا صريحا فى ذلك الزمان فممنوع ووجوب الامتثال لا يقتضى ذلك بل يكفى

ان مايجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال (و) الجواب (عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور) المتعددة (قد يتعلق ببعض) من تلك الامور (دون بعض كالقدرة القديمة) فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ماتعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلابد في الكلام أيضا في مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض مايصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على مامر ﴿وأما المنقول فوجوه﴾ الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وانه لذكر لك ولقومك مع قوله تعالى مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقوله تعالى ومايأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا (الثاني) قوله تعالى (انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) اذ معناه اذا أردنا شيئا قلنا له كن (فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (متأخرا عن الارادة) الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له (و) يكون (حاصلا قبل كون الشيء) أي وجوده بقرينة الفاء

فيه كوننا مأمورين ومنهيين ضمنا وتبعا (قوله لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال) قالوا انما يكون محالا اذا طلب من المعدوم أن يأتي بالفعل وقت عدمه وأما لو طلب منه أن يأتي به حال وجوده فلا والحق أن نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال (قوله فلابد في الكلام أيضا من مخصص) فان قلت لم لايجوز أن يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعرة فلو كان مخصصه الارادة لزم حدوثه (قوله كتعلق الارادة لذاتها) فيه أن تخصص التعلق لذاته شأن الارادة فقط ولو جوز في غيرها لصح تعلق القدرة لذاتها أيضا فلا يثبت صفة الارادة على أن تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم اما الترجيح بلا مرجح أو الايجاب في الاوامر والنواهي ويصير التكليف واجبا عليه تعالى وأيضا يشكل النسخ وسيشير الى جوابهما (قوله فانهما يدلان على أن الذكر محدث) يرد عليه انهما لا يدلان على أن كل ذكر محدث لان قوله محدث صفة لقوله ذكر فلا يتكرر الوسط بل يكون القياس كقولنا زيد انسان وكل انسان كاتب فهو كذا (قوله الثاني قوله تعالى * انما أمرنا الشيء الخ) فيه سهو اذ ليس نظم الآية كما ذكره المصنف بل في صورة النحل هكذا انما قولنا لشيء اذا أردناه وفي سورة يس هكذا انما أمره اذا أراد شيأ الآية (قوله لكونه جزاء له) هذا اذا جعل اذا شرطية وان جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الوضع فيكون المعنى انما قولنا لشيء حين أردناه في المستقبل هو قولنا له كن فيكون قوله كن واقعا في الاستقبال والواقع فيه حادث فيكون قوله كن مع انه كلام الله تعالى حادثا سواء أطلق عليه القرآن أو جعل القرآن حكاية عنه على انه لا وجه للثاني كما

الدالة على الترتيب بلا مهالة (وكلاهما يوجب الحدوث) اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشئ يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشي حادثا او قائما في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضا دلالته على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان) ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين (والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب أحكمت آياته ثم فصلت) فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله تعالى (انا أنزلناه قرآنا عربيا) يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا أخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لايكون الاحرفا وصوتا (السادس انه) أي القرآن (معجز) اجماعا (ويجب مقارنته أي مقارنة المعجز (للدعوى) حتى يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها (والا) أي وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها (فلا اختصاص له به) أي بذلك المدعى وتصديقه (السابع انه) أعني القرآن موصوف بانه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام في دعائه (يارب القرآن العظيم . يارب طه ويس) فالقرآن مربوب كلا وبعضا والمربوب

لايخفى (قوله أما التأخر عن الارادة الحادثة) ان كان هذا للجبائية القائلين بحدوث الارادة لافي محل فالامر ظاهر وان كان للجمهور والمعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار تعلقها (قوله فلان التأخر عن الشئ يوجب الحدوث) لانحصار القديم عندهم في القديم بالذات وعدم تأخره عن شئ لا بالزمان ولا بالذات فليتأمل (قوله والمختص بزمان معين محدث) أما المختص بالحال والاستقبال فظاهر وأما المختص بالماضي فلان الانتفاء في الحال أو الاستقبال ينافي القدم لان ماثبت قدمه امتنع عدمه (قوله الرابع كتاب أحكمت آياته ثم فصلت) قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه أحكمت أي لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع به ثم فصلت تثبت بالاحكام والحلال والحرام وفيه أقوال أخر (قوله وعبريا أخرى) دلالة الآية الكريمة على ان كلام الله تعالى قد لا يكون عربيا ظاهر فان الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك وأما دلالتها على انه قد يكون عبريا أخرى فبضم ان التورية أيضا كلامه بالاتفاق على أن المراد قد يكون عبريا مثلا فان المقصود ههنا مجرد الدلالة على التغير (قوله السادس انه معجز الخ) للحنابلة أن يقولوا معنى اعجازه انه ظهر في يد النبي عليه السلام ولم يظهر في يد غيره فيكفي مقارنة ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته (قوله على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى) اذ لا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لايزول عن محله لكن قد ينزل الجسم الحامل له فيوصف اللفظ لذلك بالنزول ولو مجازا

محدث) اتفاقا (التاسع انه تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو انا أنزلناه انا أرسلنا) ولا شك انه لا نزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ماهو ماض بالقياس الى الازل (العاشر النسخ) حق باجماع الامة ووقع في القرآن وهو (رفع) أو انتهاء (و) لاشئ منهما يتصور في القديم لان (ما ثبت قدمه امتنع عدمه) و الامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة المعقولة والحق ما اختاره المصنف (والجواب) عن الوجوه العشرة (انها تدل على حدوث اللفظ) كما لا يخفى على المتأمل (وهو غير المتنازع فيه كما) تحققته ﴿ تنبيه ﴾ كلامه تعالى (واحد عندنا لما مر في القدرة) من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار أو بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار وأما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا تناهي (و) اما (انقسامه الى الامر والنهي والاستفهام والخبر والنداء)

(قوله ولا ارسال في الازل) فضلا عن الارسال فيما قبل الازل ويمكن أن يصار أيضا الى الحذف أي لا ارسال فيما قبل الازل فحينئذ يتلاءم مع سابق الكلام ولاحقه فتدبر (قوله ولا شئ منهما يتصور في القديم) للحنابلة أن يقولوا معنى نسخ القرآن رفع حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته (قوله والحق ما اختاره المصنف) لان جميع مقدماته القريبة ليست عقلية (قوله والجواب أنها تدل على حدوث اللفظ) فيه بحث لان النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملا للفظ والمعنى (قوله تنبيه كلامه واحد الخ) فيه بحث لان الكلام اذا كان أمرا واحدا وكان اختلاف العبارات عنها بسبب التعلقات الخارجية فلم لا يجوز أن يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة الى معنى واحد فيكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب التعلقات لا بسبب اختلافه في ذاته وذلك بأن يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وهكذا سائر الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الأصحاب بأن القدرة معنى من شأنه يأتي الايجاد به والارادة معنى من شأنه تخصيص الحادث بحالة دون حالة وعند اختلاف التأثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته لا توجب أثرا فضلا عن كونه مختلفا وفيه نظر اذ امتناع صدور الآثار المختلفة من المؤثر الواحد أصل الفلاسفة لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة لان القدرة مؤثرة في الوجود والوجود عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك نفس الذات كما مر ولما كانت الذوات مختلفة لزم أن يكون تأثير القدرة في آثار مختلفة فيلزم أن تكون مختلفة وليس كذلك وأيضا ماذكروه وان تمشى لهم في القدرة والارادة لم يتمش في باقي الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في أثر ما قال الآمدي في ابكار الافكار والحق ان ما أورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيري حله ولعسر جوابه ذهب بعض أصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة

فانما هو (بحسب التعلق) فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا و باعتبار تعلقه بشئ آخر أو على وجه آخر يكون أمرا و كذا الحال في البواقي (وقيل) كلامه (خمسة) هي الاقسام المذكورة (وقال ابن سعيد) من الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخمسة وانما يصير أحدها فيما لا يزال وأورد عليه انها أنواعه فلا يوجد دونها) اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من أنواعه (والجواب منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق) يعني انها ليست أنواعا حقيقية له حتى يلزم ماذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا فليس كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما توهموه (تفريع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو انه (يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين * الاول انه) أى الكذب في الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات (قبيح وهو) سبحانه (لا يفعل القبيح وهو بناء على أصلهم في اثبات حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وستعرف بطلانه (الثاني انه مناف لمصلحة العالم) لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ماأخبر به من أحوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى (والاصلح واجب عليه) تعالى عندهم

(قوله فانما هو بحسب التعلق) وهذا التعلق أزلي عند الشيخ أبي الحسن الاشعرى و بعض الاشاعرة وحادث عند أبي سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين وان توافقا في أن الانقسام الى الاقسام الخمسة بحسب التعلق قال الآمدى في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه أمرا ونهيا وغيره من اقسام الكلام فاثبته الشيخ الاشعرى ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال فان قلت التعلقات المتعددة الازلية ليست بالاختيار بل بالايجاب فتوجه الاشكال على انحصار الاقسام في الخمسة لوجوب تعلقه حينئذ بكل ما يمكن أن يتعلق به قلت لعل الشيخ يمنع امكان ماعدا هذا القدر من التعلق في كلامه تعالى وهذا بحسب النوع وأما بحسب شخص كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز أن يكون التعلق حادثا بالاختيار و بهذا يندفع لزوم وجوب التكليف وأشكال حديث النسخ لكن المقام بعد محل تأمل فليتأمل (قوله فذلك الكلام الواحد) قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلاة مع قوله لا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا أو معنى حتى يتكثر بالاعتبارات والحق ان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسي عين المدلول الوضعي للكلام اللفظي وأما اذا كان التعبير باللفظي عن النفسي من قبيل التعبير بالاثر عن المؤثر كما مر فلا اشكال فتأمل (قوله فجاز أن يوجد جنسها بدونها) كما أن الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتبارى بالقياس اليها اذ الحق أن الكلام الازلي ليس جنسا بل أمرا معينا يعرضه الاضافات وله اسماء بحسب كل اضافة نوعية

فلا يجوز اخلاله به (والجواب منع وجوب الاصلح) اذ لا يجب عليه شئ أصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا (وأما) امتناع الكذب عليه (عندنا فثلاثة أوجه ه الاول انه نقص والنقص على الله تعالى محال) اجماعا (وأيضا فيلزم) على تقدير ان يقع الكذب في كلامه (أن نكون) نحن (أكمل منه في بعض الاوقات) أعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والالزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل أن يقول خلق الكاذب أيضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه أشار الى دفعه بقوله ﴿ واعلم انه لم يظهر لي فرق ﴾ بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي) فيه (فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه) فيها (وانما تختلف العبارة) دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف تمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى (الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما

كذا ذكره الابهري (قوله والجواب منع وجوب الاصلح) فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب في الكلام ينافي حكمة ارسال الرسل و يجاب بأن احاطة كل حكمة مما لا يأتي في القوى القاصرة فلعل فيما فعله حكمة جليلة لا تطلع عليها (قوله والنقص على الله تعالى محال اجماعا) فان قلت لاشك أن عدم ارساله تعالى نوحا عليه السلام الى قومه ممكن لان الارسال غير واجب عليه تعالى بل واقع باختياره والانكار مكابرة فيلزم امكان النقص قلت امكان النقص انما يلزم اذا أمكن اجتماع عدم الارسال مع صدور قوله تعالى انا أرسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع وامتناع هذا الاجتماع لا ينافي امكان عدم الارسال في نفسه بناء على قاعدة الاختيار فتدبر (قوله أشار الى دفعه بقوله واعلم الخ) لا يخفى ان ظاهر قول المصنف واعلم الخ هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور في المتن ولما توجه عليه ان اللازم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص في الفعل والمتنازع في جواز الثاني لا الاول فانه ممتنع بالاجماع كما ستعرف تكلف الشارح في توجيه كلامه بتقدير سؤال بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه اللفظي وجواب بانه يدل عليه أيضا لان خلق الكاذب نقص في فعله وجعل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المقدر وأنت خبير بأن هذا لا يخلو عن تمحل لكن الشارح تبع فيه الابهري وهو تلميذ المصنف فاعلم بمراده والا فالاقرب أن نجعل اعتراضا على أصل الدليل في المتن فانه لما قيل أن الكذب نقص وهو محال عليه تعالى وافاد ظاهرا أن لا يكون كاذبا في كلامه على الاطلاق اتجه أن يقال انما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقا لو كان النقص في فعله غير القبح العقلي الذي نحن لا نقول به لكن لم يظهر كونه غيره (قوله لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى) المراد بالكذب الكلام الكاذب و بالصدق الكلام الصادق ولذا قال الابهري في تقرير هذا الوجه الثاني لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى الخ ولاشك في كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية

اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يمتنع عليه الصدق) المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال (فان ماثبت قدمه امتنع عدمه واللازم) وهو امتناع الصدق عليه واللازم (باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن) له (أن يخبر عنه على ماهو عليه وهذا) الوجه الثاني أيضا (انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا) لانه القديم (وأما هذه العبارات) الدالة على الكلام النفسي (فلا) دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا (خبر النبي عليه الصلاة والسلام) بكونه صادقا في كلامه كله (وذلك) أي خبره عليه السلام بصدقه (مما يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة الى بيان اسناده (وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلما (فان قيل) صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى اياه و (انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) اي صدق النبي (اذا

التي هي مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الاشاعرة كما مر وبهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقا بناء على توهم حدوث بناء أعني التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليتدبر (قوله واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة الخ) فان قلت هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته اذ لو صح لدل على امتناع الصدق أيضا فانه تعالى لو اتصف به لكان صدقه قديما فيلزم أن يمتنع عليه الكذب مع انا نعلم أيضا بالضرورة ان من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه لا على ماهو عليه قلت أجيب عنه بأن قوله من علم شيئا الخ ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة اذ ليس الكلام في الصدق والكذب اللفظيين حتى يمكنه ذلك بل في النفسانيين ونحن نعلم بالوجدان انا متى علمنا شيئا فانه يتعذر علينا ان نحكم بخلاف مانعلمه وهذا الجواب بعد ماقيل في بيان مغايرة مدلول الخبر للعلم من ان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه محل بحث ولو تم لدل من أول الامر على امتناع قيام الكذب به ولا يحتاج الى التشبث بلزوم امتناع الصدق بناء على ان ماثبت قدمه امتنع عدمه اللهم الا أن يحمل الجواب على المنع والسند ويكون المنع بالنظر الى خصوص البارى سبحانه فتأمل (قوله انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا) دلالته على صدقه باعتبار تعلقاته النوعية القديمة ظاهرة وأما باعتبار تعلقاته الشخصية الحادثة ان أثبتها الاشعرى فمحل بحث (قوله مع أن الاهم عندنا هو بيان صدقها) لانها التي تنتظم بها المصالح الدينية والدنيوية ولا سبيل الى معرفة الكلام النفسي الا منها وقد يقال المادل الدليل على صدق الكلام النفسي ولا شك أن من أثبت المعنى النفسي جعل هذه الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة اليه ومن لوازم كونها دوال عليه وانه لا كذب فيه أن لا يكون فيها أيضا كذب اذ وقوع الكذب فيها دون النفسي يمنع كونها دوال عليه وفيه نظر لأن كون الألفاظ والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسي الثابت صدقه بالدليل المذكور فرع امتناع الكذب في الكلام اللفظي كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونه دوال عليه دور والأصحاب انما قالوا بكون الكلام اللفظي دليلا على المعنى النفسي القائم بذاته تعالى في نفس الامر بعد

امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب أن يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلم (قلنا التصديق بالمعجزة) كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعني النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمرا

ماتقرر عندهم من امتناع الكذب فيه فليتأمل (**قوله** فهو تصديق فعلي الخ) اعترض عليه بأن التصديق الفعلي انما ينهض حجة اذا لم يجوز النقص في فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح العقلي كما مر آنفا فلا يتم ذلك الاستدلال أيضا الا مع القول بثبوت القبح العقلي وحينئذ فليتمسك ابتداء بما قال المعتزلة اسقاطا لكثرة المؤنات وأخذا بالاسهل وجوابه ان حجية التصديق الفعلي معلومة بحسب العادة سواء جوز النقص في الفعل أم لا الا ترى ان قوما اذا اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فيما قلته فخالف عادتك في القيام والقعود فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا ولا يخطر ببالهم عدم جواز النقص في فعله قطعا كيف ولا شك في الجواز في هذه الصورة أصلا (**قوله** كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف) واعلم أن اكفار منكرها انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة به بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قائمة به جل وعلا وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بأن أوجده في لسان الملك أو لسان النبي عليهما السلام وأوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفرا (**قوله** فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى) اعترض عليه بأن كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بأن ما يقرأه كل واحد منا وهو الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان اسما للنوع القائم يلزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيجوز نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما

شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث و الادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا أصحابنا لا انه بعد التأمل تعرف حقيقته ثم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستانى في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه أقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

﴿ المقصد الثامن ﴾

فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل) احدى عشرة ﴿ فالمقدمة ﴾ هى انه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام (فنفاه بعض أصحابنا مقتصرا) فى نفيها (على انه لادليل عليه) أى على ثبوت صفة أخرى (فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه) لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد وعدمه فى نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد أيضا لان انتفاء الملزوم

يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة أيضا وأجيب بالتزام اشتراكه بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت فى المصحف هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشئ بلفظه فالمقروء هو المعنى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ يعم الحادث والقديم بناء على أن اللفظ يعد واحدا فى المحال كلها ولا يعتبر متباينا الا بتباين الحروف والهيأت (قوله فجوابه أن ذلك الترتب الخ) وقد يقال القول بأن ترتب الحروف انما هو فى التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ أمر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل أن يتصور حركة يكون أجزاؤها مجتمعة فى الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض ويندفع بما قيل من أن المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم بنا عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بأن اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ تناقضا وبهذا التوجيه يندفع أيضا ما يورد على قوله يجب حملها على حدوثه الخ من أن هذا الحمل بعيد جدا لأن الادلة الدالة على الحدوث انما تدل على حدوث ما هو القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته لان شيأ منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا على ما صرح به سابقا من أن الخطاب اللفظى بدون المخاطب سفه فليتأمل (قوله لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه) يحتمل أن يحمل على حذف المضاف أى لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لأن المراد ههنا نفى لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولا شك أن

لا يستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بأن (قال نحن مكلفون بكمال المعرفة) وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غيرها لعرفناها) لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص ولا يدل شئ منهما على صفة زائدة على ما ذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو) أى التكليف (بقدر وسعنا) فنحن مكلفون بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لا بمعرفة صفات أخرى (أو) بأن نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما (يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم (دون بعض) وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين (و) لكن (لا يمتنع كثرة الهالكين) بسبب

الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت ويحتمل أن يبقى على ظاهره لان الدليل كالعالم قد يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وان لم يكن محصلا له فى الواقع وعلى كل تقدير لا يرد أن انتفاء ملزوم خاص وان لم يستلزم انتفاء اللازم مطلقا الا أن انتفاء الملزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم فيلزم انتفاء صفة لم يقم عليها دليل أما على التقدير الاول فظاهر وأما على التقدير الثانى فلأنه لا يلزم من نفى الملزوم الذى لا مدخل له فى حصول لازمه نفى اللازم كما مر فى جواب تاسع شبه السمنية على افادة النظر العلم (**قوله** ومنهم من زاد على ذلك) ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بأن يقولوا ما قاله الاولون مع زيادة اذ لا معنى له قطعا بل الزيادة بحسب الكيفية وهى القوة وسيجئ نظيره فى بحث ان الايمان هل يزيد وينقص (**قوله** بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات الخ) ان أرادوا حصر الطريق العقلى فيما ذكر لم يفد وان أرادوا حصر الطريق مطلقا فممنوع لان السمع دليل أيضا وبه أثبت الشيخ ثلاث الصفات على أن الدليل لو صح لكنا عالمين بحقيقته تعالى اذ المعرفة بالكنه أكمل من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم انا مكلفون بكمال معرفة ممكنة وقد لا يسلمون كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت لو سلم فلعل له تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها أيضا فلا يتجه لهم بما ذكروه نفى صفة غير السمع بالكلية فتأمل (**قوله** فنحن مكلفون الى آخر) هذا مترتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترتب باعتبار الاخبار نظيره الفاء فى قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله أى اذا كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعا فأخبركم انا مكلفون بكذا الا بكذا وحينئذ لا يرد ان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الوسع فيقتضى قوله اذ هو بقدر وسعنا أن نكون مكلفين بمعرفته أيضا مع أن التفريع يقتضى عدم التكليف بها اذ لا يتوقف تصديق النبي عليه السلام على شئ منها فتدبر (**قوله** كالأنبياء والكاملين من اتباعهم) فان قلت قوله عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك يدل على انه لم يقم أحد كمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عليه السلام باعتبار بعض المراتب وأما بعد الفناء فى التوحيد فيعرف الحق بعلمه وكفى به حديث كنت سمعه وبصره (**قوله** ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين) لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون بيان المعرفة فرض عين بأن يكون التكليف بها بالنسبة الى جميع الناس وأما لو كانت فرض كفاية فلا اذ يسقط حينئذ باقامة البعض ويؤيد كونه فرض

ترك ما كلفوا به من كمال معرفته (وأثبت بعض) من المتكلمين (صفات أخر) بيانها تلك المسائل الاحدى عشرة (الأولى البقاء) اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله (أثبته الشيخ) أبوا الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد (صفة) وجودية (زائدعلى الوجود اذ الوجود متحقق دونه) أي دون البقاء (كما في أول الحدوث) بل يتجدد بعده صفة هي البقاء (وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعني ان البقاء حصل بعد مالم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لامسبوقية الوجود به (فلو دل ذلك) الذي ذكرتموه في البقاء (على كونه) وجوديا (زائدا لكان الحدوث) أيضا وجوديا (زائد) لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود (ولزم التسلسل) في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لابد أن يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بأن الحدوث ليس أمراً زائداً وحله بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لايقتضي كونها وجودية كتجدد معية البارى تعالى مع الحادث وكذا زواله أيضا لايقتضيه وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونفاه) أى نفي كون البقاء صفة وجودة زائدة (القاضي أبو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازى) وجمهور معتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثانى) لا أمر زائد عليه لوجهين * الاول لو كان) البقاء (زائدا لكان له بقاء) اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة

كفاية انه عليه السلام قرر عوام المسلمين على مافهموه من القرآن (قوله وجمهور معتزلة بغداد) ظاهره يخالف ماذكره فى حواشى التجريد من أن قدماء المعتزلة يثبتون الاحوال ومتأخروهم يوافقون الفلاسفة فى القول بأن الصفات عين الذات (قوله صفة وجودية زائدة) فان قلت القدم يوصف بالبقاء ولا يوصف بالثبوت قلت قول البقاء عليهما بالاشتراك اللفظى (قوله كما فى أول الحدوث) هذا انما ينتهض فى المحدثات وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود شاهدا وغائبا على انه لايدل على كون البقاء زائدا على الوجود المخصوص أعنى الوجود المستمر (قوله منقوض بالحدوث) قيل النقض به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل وصف تقدم على موصوفه يكون اعتباريا ضرورة بخلاف البقاء فانه مؤخر عن الوجود وأنت خبير بأن النقض للدليل السابق الذى هو تحقق الوجود بدون البقاء وماذكره من دليل اعتبارية الحدوث يؤيده النقض الذى هو تخلف الحكم عن الدليل (قوله لم يكن الوجود باقيا) أى فى الزمان الثالث لا فى الزمان الثانى لايقال لا يلزم من

البقاء المفروض زواله (و) حينئذ (تتسلسل) البقاآت المترتبة الموجودة معا (والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل أصلا ويرد على هذا الجواب ان ماتكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر (الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا (الى الذات لزم الدور) لان الذات محتاج الى البقاء أيضا فان وجوده في الزمان الثاني معلل به (والا) أى وان لم يحتج البقاء الى الذات (لكان الذات محتاجا اليه وكان مستغنيا عن الذات) مع استغنائه عن غيره أيضا (فكان)

عدم بقاء البقاء أن لا يكون الوجود باقيا لجواز أن يكون باقيا ببقاء عدمى لانا نقول قد سبق فى الامور العامة أن العدم الطارئ على الصفة الموجودة يستلزم عدم اتصاف الموصوف بها ألا ترى انه اذا عدم السواد لم يتصف به الجسم أصلا نعم يرد انه لم لا يجوز أن يبقى الوجود ببقاآت متجددة كما هو مذهب الشيخ فى سائر الاعراض فان قلت الكلام فى بقاء الواجب ولا يتجدد صفاته قلت لو سلم كان ينبغى أن يقتصر على أن تجدد البقاء يستلزم أن يكون تعالى محل الحوادث و يمكن أن يقال انه من باب تعيين الطريق (قوله والجواب أن بقاء البقاء نفس البقاء) فيه بحث أما أولا فلأنه يجوز حينئذ أن يكون بقاء البارى تعالى أيضا نفسه واثبات أن البقاء لا يحتاج فى البقاء الى بقاء زائد بخلاف غيره مشكل وأما ثانيا فلأن الخصم القائل بكون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب ولا القول بجواز أن يكون بقاء البقاء مثلا اعتباريا كما سبق فى نظائره وذلك لان دليله الذى استدل به على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء اذ البقاء يتحقق بدونه كما فى ثانى زمان الحدوث و يتجدد بعده صفة هى بقاء البقاء والحاصل أن دليل النافى يتم الزاما وان لم يتم برهانا (قوله و يرد على هذا الجواب الخ) فيه بحث أشرنا اليه فى الأمور العامة وهو أن هذا الجواب يرد على قولهم ماتكرر نوعه الخ لان هذا القول يرد على ذلك الجواب وتوضيحه أن هذا القول ضابطة ذكرها صاحب التلويحات و بينها بأنها لو لم يكن اعتباريا لزم التسلسل فى الأمور الموجودة المترتبة واذا منع لزوم التسلسل بكون بقاء البقاء مثلا عين البقاء لا يتم هذه الضابطة فكيف يثبت بها ما هو المطلوب اعنى كون البقاء أمرا اعتباريا نعم لو ثبت اعتراف المثبت بوجودية البقاء بتلك القاعدة لأمكن توجيه الايراد بأن خلاصته هو أن ادعاءهم وجودية البقاء وانقطاع التسلسل بكون بقائه عينه يرده اعترافهم بأن ماتكرر نوعه يجب أن يكون اعتباريا سواء تم دليله أم لا و يمكن أن يجعل لفظ يرد على صيغة المجهول من الرد لا على صيغة المعلوم من الورود و يجعل أن ماتكرر نوعه الخ فاعله فحينئذ يكون اعادة لما ذكره فى الامور العامة و يكون فائدة الاعادة دفع سؤال متوهم وهو انه كيف يدعى وجودية البقاء وكون بقائه عينه مع انه قد سابق أن ماتكرر نوعه يجب كونه اعتباريا فاشار الى دفعه بأن تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب وعلى هذا أيضا يندفع البحث لكن يرد عليه بأن هذا الجواب يرد دليل ذلك المدعى و رد الدليل لا يكون رد المدعى لان ابطال الملزوم لا يفيد ابطال اللازم سيما والمستفاد من الدليل المذكور العلم بالمدلول فاللازم من ابطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء نفس المدلول اللهم الا أن يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لا بطلانه فى نفسه فان ذلك القدر يكفى ههنا لدفع ذلك السؤال فليتأمل (قوله لزم الدور) لا يقال احتياج البقاء الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقا وعكسه بالنسبة الى وجودها فى

البقاء (هو الواجب) الوجود لانه الغني المطلق (دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه) وما قيل من ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غاية مافي الباب ان وجوده فيه لايكون الا مع البقاء وذلك لايوجب أن يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز أن يكون تحققهما على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله (وان اتفق تحققهما معا ﴿ تنبيه ﴾ اثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات) يريد أن المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات (و) أخرى (بأنه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني وأول الوجهين) للنافين (ينفي المعنى (الاول) من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا

الزمان الثاني فلادور ولانا نقول بل المدعى أن قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات في الزمان الثاني فتدبر (قوله والجواب منع احتياج الذات اليه) ليس هذا اختيار الشق الثاني حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد ومن تبعه بأنه يستلزم تعدد الواجب بل هو اختيار الشق الأول ومنع للزوم الدور ثم أن الضمير في وان اتفق تحققهما راجع الى البقاء والوجود في الزمان الثاني كما أشار اليه الشارح لا الى الذات والبقاء حتى يلزم ماذكر (قوله معلل به ممنوع) هذا التعليل وان قال به القائل بأن البقاء معنى تعلل به الوجود في الزمان الثاني الا أن مراد المانع هو الالجاء الى أن ماذكر لايتم حجة تحقيقية بل الزامية حتى لو قيل بالمقارنة فقط لم يتم النفي فان قلت كيف يقول به ذلك القائل مع انه يؤول الى أن الواجب موجود في الزمان الثاني لأمر سوى ذاته قلت لعله يتشبث بما ذكره صاحب الصحائف من أن اللازم افتقار صفة الى صفة أخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحياة وان كان مردودا بما ذكره في شرح المقاصد من أن افتقار الوجود الى أمر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات فان قلت وجود الشيء في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول اذ لو كان غيره لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقا أو تعاقبهما على شخص واحد وقد سبق في ثاني مقاصد العلة والمعلول مايدل على عدم تجويزهم إياه أيضا والوجود في الزمان الاول مستغني عن صفة البقاء فكيف تعلل به في الزمان الثاني مع استحالة تبدل استغناء الشيء بالحاجة قلت لعله يزعم أن افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلة وتعيين ذلك المعنى الخارج (قوله اثبات البقاء قد يفسر الخ) في العبارة مساهلة حيث ذكر الاثبات وفسره بالتصديق ثم لايخفى أن زيادة الوجود في الزمان الثاني على الذات لايتأتى على مذهب الشيخ القائل بأن الوجود عين الذات و إذ قد عرفت أن الوجود في الزمان الثاني يلزم أن يكون عين الوجود في الزمان الاول ومن البين أن العين في الزمان الاول لايصير غيرا في الزمان الثاني اللهم الا أن يحمل على حذف المضاف أي استمرار الوجود الحاصل في الزمان الثاني و يدعى انه غير الوجود ولو في الزمان الثاني على أن اثبات زيادة البقاء على الوجود انما يحصل اذا ثبت أن الاستمرار أو الوجود في الزمان الثاني زائد على أصل الوجود فكان الأهم أن يتعرض له فتأمل (قوله لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا الخ) فيه بحث لان أصل الاستمرار كاف لاستمرار الوجود في الزمان الثاني وأما بقاء الاستمرار فهو لاستمرار الوجود في الزمان الثالث ثم لاشك أن أصل الأمر الذي علل به الوجود في الزمان الثاني انما يكفي للوجود فيه واما للوجود في الزمان الثالث

ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان أمراً يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم أن يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثاني) ينفي المعني (الثاني) دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائداً على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور ﴿ الصفة الثانية ﴾ القدم واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم) وجودي (زائد) على ذاته (واثبته ابن سعيد) من الاشاعرة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (مامر في البقاء) وتصويره ههنا أن يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد مالم يكن فيكون موجوداً زائداً على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة (بابطاله) أي مامر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شئ منها وحمل مامر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته (و)الذي (يخصصه) أي يخص بابطاله (انه ان أراد به) أي بالقدم (أنه لا أول له فسلبي) فلا يتصور كونه وجوديا (أو انه صفة لأجلها لا يختص) الباري سبحانه وتعالى (بحيز كما فسره) أي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ أبو اسحاق الاسفرايني) فانه قال معني كلامه انه تعالى مختص بمعنى لأجله ثبت وجوده لا في حيز كما ان المتحيز يختص بمعنى لأجله كان متحيزاً ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جداً عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون القدم أمراً سلبيا اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لا في حيز فان قلت هذا السلبي معلل بالقدم لا بنفسه قلت ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية (أوغيرهما)

فلا يكفي بل لا بد من بقائه لانه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وحينئذ لا يبقى فرق بين معنى البقاء في أن الوجه الاول ينفي كليهما اللهم الا أن يقال أن معنى الامر الذى علل به الوجود يعم المعدو يجوز انعدام المعلل لكن هذا مختص بالحوادث والاظهر أن مراده أن ذات البقاء أمر يعلل به وجود الذات و وجود نفسه في الزمان الثاني ولا يحتاج الى بقاء آخر بهذا المعنى فتأمل (قوله كالعرجون القديم) العرجون عود العرق مابين شماريخه الى منبته من النخلة (قوله فكذا القدم الذى هو التقدم بلا نهاية) فيه منع للقطع بتغاير المفهومين ودليل الوجودية غير قائم لنوع أحدهما ولو سلم الاتحاد في النوع فوجودية فرد من نوع لا يستلزم وجودية فرد آخر (قوله مما لا وجه لصحته) لانهما للنافين لا للمثبتين (قوله اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لا في حيز) في العبارة مساهلة والمقصود أن مرجعه انتفاء التحيز فلا يرد أن الوجود ليس بسلبي (قوله قلت أن الصفات السلبية لا تعلل) أي لا تعلل بالوجودى فيكون هذا السلبي أو سلبي آخر نفس القدم لا معلوله فلا يرد تعليل عدم التحيز بالتجرد والحاجة

من المعاني (فالتصوير) أي فعليه تصوير ذلك المعنى المراد أولا (ثم التقرير) والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا (هذا) الذي أوردناه ههنا في ابطاله (منضم الى ماسبق) في مباحث الامور العامة (من انه) أي القدم أمر (اعتباري) لا وجود له في الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله أيضاً * الصفة (الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء حينئذ (الى) صفة (القدرة) قال الشاعر

قد استوى عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهراق

أي استولى وقال الآخر

فلما علونا واستوينا عليهم * تركناهم صرعى لنسر وطائر

أي استولينا لايقال الاستواء بمعنى الاستيلاء (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة) أي يشعر بسبق هذه الامور التي تستحيل في حقه تعالى (وأيضا لافائدة لتخصيص العرش) لان استيلاءه يعم الكل (لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار) الا ترى ان الغالب لايشعر به كما في قوله تعالى والله غالب على أمره نعم ربما يفهم سبق تلك الأمور من خصوصية من اسند اليه الاستيلاء في أمر مخصوص (وعن الثاني بأن الفائدة) هي (الاشعار بالأعلى على الادنى اذ مقرر في الاوهام ان العرش أعظم الخلق) فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ماهو المشهور من التنبيه بالادنى على الأعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به أولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم أولى (وقيل هو) أي الاستواء ههنا (القصد) فيعود الى صفة الارادة (نحو) قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) أي قصد اليها (وهو بعيد اذ ذلك تعدى بالى) كالقصد (دون على) كالاستيلاء (وذهب الشيخ في أحد قوليه الى انه) أي الاستواء (صفة زائدة) ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها (ولم يقم دليل عليه ولا يجوز التعويل) في اثباته (على الظواهر) من الآيات والاحاديث (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو أن يراد به الاستيلاء أو القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بأنه ليس كاستواء الاجسام

بالامكان (قوله اذ مقرر في الاوهام الخ) دفع لما يقال لعل لله تعالى مخلوقاً أعظم منه (قوله اذ ذلك تعدى بالى)

الصفة ﴿ الرابعة ﴾ الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه أثبته الشيخ في أحد قوليه وأبو اسحاق الاسفرايني والسلف صفة) ثبوتية (زائدة) على ماس من الصفات وقال في قول آخر وافقه القاضي انه الوجود (وهو كما قبله) اعني الاستواء (في عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال (تنبيه * الوجه وضع) في اللغة (للجارحة) المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه تعالى (ولم يوضع لصفة أخرى) مجهولة لنا (بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني (فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين وهو أن يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق * الصفة ﴿ الخامسة ﴾ اليد قال الله تعالى يد الله فوق أيديهم ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين) على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين (وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انها مجاز عن القدرة فانه شائع وخلقته بيدي أي بقدرة كاملة) ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى (تشريف) وتكريم له (كما أضاف الكعبة الى نفسه) في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك في قوله إن عبادي ليس لك عليهم سلطان (وقالت المعتزلة بان) اليد مجاز (عن القادرية بناء على أصلهم) الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال (و) قال (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة) وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل صلة أي لفظة بيدي زائدة كما في قوله

والتضمين خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة (قوله اثبته الشيخ الخ) سوق الكلام يدل على أن الشيخ ومن تبعه جعل الوجه في الآية المذكورة صفة غير الصفات السبع وهو مشكل جدا اذ يكون معنى الآية كل شيء هالك الا تلك الصفة فيلزم هلاك باقي الصفات بل الذات أيضا لوجوب عموم المستثنى منه فالصواب أن يكون مجازا عن الذات وعن جميع الصفات كما ذكره الشارح (قوله بل لا يجوز وضعه الخ) لم لا يجوز أن يعلم النبي عليه الصلاة والسلام الذي هو المخاطب ولو سلم فلعل القصد الى الابتلاء وكبح عنان الذهن كما قيل في المتشابهات وحصر فائدة الوضع في فهم المعنى ممنوع (قوله أي بقدرة كاملة) لان العمل باليدين يشعر بالتكلف فاذا اسند الى

دعوت لما نابني مسورا * فلبا فلبي يدى مسور

وهو في غاية الركاكة (وتحقيقه كما في الاول) أى كالتحقيق الذى ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معني معقول هو القدرة *الصفة (السادسة العينان قال تعالى تجرى بأعيننا ولتصنع على عيني وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة) على سائر الصفات (وتارة انه البصر والكلام فيه ماس آنفا) فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لانعرفها يوجب الاجمال فوجب أن يحمل مجازا عن البصر أو عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم * الصفة ﴿ السابعة ﴾ الجنب قال تعالى) أن تقول نفس (ياحسرة على مافرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في أمر الله كما قال الشاعر

أما تتقين الله في جنب عاشق * له كبد حري وعين ترقرق

أى تلمع وتتحرك ورقراق الشراب ماتلألأ منه أى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الحلاق أو أراد الجناب يقال لاذ بجنبه أي بجنابه) وحرمه * الصفة (الثامنة القدم قال عليه السلام) في اثناء حديث مطول (فيضع الجبار قدمه في النار) فتقول قط قط أى

الباري تعالى يراد به الكمال (قوله فلبا فلبي يدى مسور) لبا الاول بالالف فعل ماض وفاعله مستتر راجع الى مسور والفاء فيه للعطف على دعوت ولبي الثاني بالياء الساكنة مصدر مثنى مضاف الى مابعده كما في لبيك على ماصرح به في الصحاح وليس على صيغة الماضي تأكيد الاول كما يتوهم والفاء فيه للسببية والمعنى إنى دعوت مسورا الاجل ماأصابني من الحوادث حتى ينصرني فأجابني ثم قال فلبي يدى مسور أى فالب يدى مسور البابا بعد الباب أى أقيم في طاعته اقامة كثيرة قيل وانما قال يدى مسور لان مسورا أعانه باليد (قوله وهو في غاية الركاكة) لما فيه من تعطيل الدلالات ثم انه انما يظهر اذا لم يكن بالباء كما في الآية (قوله عن معنى معقول هو القدرة) وقد جوز أن يكنى به عن تعلق فعله تعالى بخلق آدم عليه السلام بلا توسط اسباب وآلات كما في بنيه فانهم وان كانوا مخلوقين له تعالى لكن ذلك الخلق يتعلق بهم مع اسباب وشرائط من انتقال نطفة الرجال الى أرحام النساء واستقرارها فيها والامتزاج بين النطفتين الحاصلتين مع الاغذية والاشربة وغير ذلك وان كانت تلك الاسباب أيضا بخلقه تعالى وهذا الوجه أدخل في التقريع على ابليس كما لايخفى لكنه لايطرد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانه ظاهر في القدرة بلا مرية وأيضا لايظهر حينئذ وجه تثنية اليد (قوله تجرى باعيننا) قيل المراد الاعين التى انفجرت من الارض وهو بعيد (قوله انه صفة زائدة) الضمير راجع الى العين لا العيان والا لقال صفتان زائدتان كما قال الآمدى (قوله مما لايلتفت اليه) أبطل تأويل الآمدى ولم يذكر تأويلا صحيحا كما ذكر في امثاله قيل وضع القدم والرجل من باب الاتساع والمجاز لم يرد بهما اعيانهما بل أراد بذلك مايدفع شدتها ويسكن سورتها

حسبي حسبي وفي رواية أخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي أخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار أو بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد فى رواية أنس في أثناء حديث وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها * الصفة ﴿ التاسعة ﴾ الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة وأما وجه التأويل فكما في اليدين * الصفة ﴿ العاشرة ﴾ اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه) وتأويلها بالقدرة التامة ظاهرة * الصفة *(الحادية عشر)* التكوين أثبته الحنفية) صفة زائدة على السبع المشهورة أخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات أعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق (قالوا وانه غير القدرة لان القدرة أثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون) فلا يكون الكون أثرا للقدرة وأثر التكوين هو الكون (الجواب ان الصحة هى الامكان وانه للممكن ذاتى فلا يصلح أثرا للقدرة) لان ما بالذات لا يعلل بالغير (بل به) أى بامكان الشئ فى نفسه (تعلل المقدورية

ويقطع مساتها كذا فى المظهر (قوله الحادى عشر) هذا خطأ من جهة العربية والصواب الحادية عشرة بأن يؤنث الحادية لكونها عبارة عن الصفة ولا يسقط التاء من عشر لان سقوطها من الثلاثة الى العشرة لما كان علامة التأنيث كما تقرر فى النحو فلو سقطت فيما نحن فيه لزم اجتماع علامتى التأنيث التاء فى حادية وسقوطها من عشرة لان الاسمين تنزلا منزلة اسم واحد وبمثل هذا يقال فى المذكر أحد عشر اثم الدليل على أصل ما ذكرته هو الاستعمال وهذا الذى ذكر وجه المناسبة الذى اعتبروه فالمناقشة فيه لا تتعدى كثير نفع واعلم أن تفسير التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو المشهور من مثبتيه تفسير بالعارض والا فالاخراج أمر نسبى لا يعقل له وجود فى الخارج (قوله والمراد به التكوين) فيكون كلمة كن مجازا عنه وأما ما قيل من انه جرت عادة الله تعالى بتكوين الاشياء لاوقاتها بكلمة أزلية هى كلمة كن ولا نعنى بصفة التكوين الا هذا فقد أجيب عنه بأنه يعود حينئذ الى صفة الكلام ولا يثبت صفة أخرى على أن الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بما له من كمال العلم والقدرة والارادة وأما ما قيل من انه لا يلائم قولهم التكوين عين المكون اذ لا معنى لكون كلمة كن عين المكون فجوابه أن ذلك زعم الاشاعرة النافين لكونه صفة زائدة والقائل بكون التكوين هو كلمة كن الماتريدية المثبتون له (قوله وانه غير القدرة) وغير الارادة لان الايجاد مسبوق بالارادة (قوله للممكن ذاتى) قيل عليه يجوز أن يراد بالصحة الامكان الاستعدادى وهو قرب وقوع المفعول فيجوز تعليله أجيب بأن هذا الاستعداد راجع الى صحة الفعل وسيأتى بجوابه

فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب أو ممتنع فاذن أثر القدرة هو التكون) أي كون المقدور وجوده لاصحته وامكانه (فاستغنى عن) اثبات (صفة) أخرى (كذلك) أي يكون أثرها التكون (فان قيل المراد بالصحة) التي جعلناها أثرا للقدرة هو (صحة الفعل) بمعني التأثير والايجاد من الفاعل (لاصحة المفعول في نفسه) وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي لايمكن تعليله بغيره) وأما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة (فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك) على سواء من الشئ المقدور له (فلا يحصل بها) منه (أحدهما بعينه) بل لابد في حصوله من صفة أخرى متعلقة به أي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين (قلنا كل منهما) أي من ذينك الطرفين (يصلح أثرا لها) أي للقدرة (وانما يحتاج صدور أحدهما) بعينه عنها (الى مخصص) بعينه (وهو الارادة) المتعلقة بذلك الطرف (و) حينئذ (لاحاجة الى مبدإ للتكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهبت اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مؤول بالتدبير يقال فلان في كف فلان أي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافه في تدبيره له وبيان أنه وجد روح الطافه لان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمأنينة وقد ورد في الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مؤول بظهور تباشير الخير والنجح في كل أمر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت أزهارها فمعني ضحك ظهر تباشير الصبح والنجح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير

(قوله وحينئذ لاحاجة الى مبدأ الخ) اعترض عليه بأن التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضا بل هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى وأجيب بأن الظاهر أن ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه والمعنى الذى يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية وذلك المبدأ فى الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات (قوله حتى بدت نواجذه) الناجذ أحد الاضراس وللانسان أربعة نواجذ فى اقصى الاسنان بعد الارحاء ويسمى ضرس الحلم لانه ينبت بعد البلوغ وكمال العقل (قوله تباشير الصبح والنجح) النجح بمعنى النجاح وهو الظفر والفوز بالمقصود وتباشير الصبح أوائله

وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعني وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على مايليق بها والله المستعان وعليه التكلان

﴿ المرصد الخامس ﴾

فيما يجوز عليه تعالى) أي يجوز أن يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه (وفيه مقصدان

﴿ المقصد الاول ﴾

في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فههنا ثلاث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال نزاع الفريقين في هذه المسألة فيها فذهبت الاشاعرة الى انه تعالى يصح أن يرى ومنعه الا كثرون) قال الآمدي اجتمعت الائمة من أصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والاخرى جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لامانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته (ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة) فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها أمر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى (قالت الفلاسفة هي)

وكذلك أوائل كل شيء والتباشير البشرى أيضا (**قوله** والكلام في الصحة وفي الوقوع) فان قلت لم لم يقتصروا على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضا قلت لانها كلها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان أولا والوقوع ثانيا فان قلت المعول عليه من أدلة الامكان المحض أيضا سمعي اذ لا وثوق على الدليل العقلي ههنا كما ستقف عليه قلت نعم لكنه قطعي وليس في أدلة الوقوع المشهورة دليل بهذه الحيثية اللهم الا أن يتشبث بالاجماع قبل ظهور المخالف وبالجملة في الطريق الذي سلكوه اهتمام باثبات الوقوع الذي هو المقصد الاصلي (**قوله** فههنا ثلاث مقامات المقام الاول) في العبارة مساهلة لانها لا تخلو اما أن تكون المقامات جمع مقامة أو مقام فعلى الاول ينبغي أن يقول المقامة الأولى بالتأنيث وعلى الثاني ينبغي أن يقول ثلاثة مقامات (**قوله** ونفاه آخرون) يرده أن الدليل السمعي الذي سيذكره يدل على جوازها في الدنيا (**قوله** والحق انه لامانع من هذه الرؤيا) وان لم تكن رؤية حقيقية قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام بمثاله لا بمثله اذ لا مثل له قال الغزالي وكذا رؤية جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي وغيره وفيه نظر اذ لا يكون الآتي بالوحي نفس

أي تلك المغايرة والزيادة (عائدة الى تأثر الحدقة) لا الى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والابصار (لوجوه * الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه) أي هذا التخيل (عن نفسه أصلا) وما ذلك إلا لأن الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد أن زالت الرؤية (الثاني ان من نظر) بالاستقصاء (الى روضة خضراء زمانا) طويلا (ثم حول عينيه الى شيء أبيض) فانه (يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة) فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول * الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة) وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتها الى ضوء ضعيف أو بياض ضعيف لم يرها (فلولا تأثرها) أي تأثر الحاسة (منه) بل منهما (لما كان) الأمر (كذلك قلنا كل ذلك) الذي ذكرتموه (يدل على تأثر الحدقة) عند الابصار (وأما عود) تلك الزيادة التي هي (الابصار اليه) أي الى التأثر (فلا) دلالة عليه (فلا هي) أي فلا الابصار بتأويل الرؤية (هو) أي تأثر الحاسة (ولا) هي (مشروطة به عندنا) فجاز أن يرى الله سبحانه وتعالى من غير أن تتأثر عنه الحاسة (وقد سبق ما فيه كفاية) وهو ان الرؤية أمر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء (ثم علمت أن الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر) كما ورد في الاحاديث الصحيحة (و) ان (يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما انفرد به أهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة وأما الذي لا امكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم (وقد استدل عليه) أي على جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين) ﴿ المسلك الاول النقل ﴾ وانما قدمه لانه الاصل في هذا الباب (والعمدة) من المنقولات في ذلك (قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب أرني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف

جبرائيل عليه السلام حينئذ وفيه من المفاسد ما لا يخفى وقد اشار اليه الشيخ في مفتاح الغيب (قوله عائدة الى تأثر الحدقة) فان قلت لا رؤية حال التغميض مع أن التأثر باق كما ستعرفه فكيف تعود الرؤية الى التأثر قلت

ترانى والاحتجاج به من وجهين * الاول ان موسى) عليه السلام (سأل الرؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئيا (لما سأل لانه حينئذ اما أن يعلم امتناعه أو يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذا المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة * (الثاني انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم (الاعتراض أما على الاول فمن وجوه) الاول ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع) سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكأنه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا (وهذا تأويل) أبي الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجبائى وأكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا) والصواب أن يقال لو كانت الرؤية المطلوبة فى أرني بمعني العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا (ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل) ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي الى رؤيته فيكون الطلب

الرؤية عندهم هى التأثر المخصوص القوى الذى لا يوجد عند التغميض (قوله وان جهله فالجاهل الخ) حاصله أن ثبوت الجهل يستلزم انتفاء النبوة والنبوة ثابتة فينتفي الجهل ويثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لا يسأله العاقل مع أن السؤال متحقق فتعين الامكان (قوله وما علق على الممكن فهو ممكن) أورد عليه انه يصح أن يقال أن انعدم المعلول انعدمت العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه أن الاتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع لا الامكان وذلك لان امكان الشئ ذاتي غير معلق على شئ وأجيب بأن انعدام العلة التامة على قاعدة الاسلام غير ممتنع اذ منها تعلق القدرة والارادة و يجوز انقطاعه وفيه انه يشكل بالنسبة الى الصفات وقد يجاب بأن المراد بالممكن المعلق عليه هو الذى فى مرتبة الامكان الصرف بحيث لا يشوبه امتناع لا من الذات ولا من الغير ولا شك فى أن امكان استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته وأما ما ذكر من السر فستعرف جوابه وفيه نظر لان ارادة الله تعالى تعلقت بعدم استقراره عقيب النظر فاستحال استقراره لذلك وان كانت استحالة بالعرض ويمكن أن يجاب عن أصل الاعتراض بمنع صحة ذلك القول لغة فتأمل

(قوله بل على تقليب الحدقة) فان قلت هذا ليس كما ينبغي لانه ممتنع بالنسبة اليه تعالى قلت مراده أن مقتضى اللفظ والتعدية بالى الحمل على التقليب لكون النظر الموصول بالى حقيقة فيه وأما امتناعه بالنسبة اليه تعالى فيندفع بجعل اللفظ كناية عن لازمه ومؤداه اعني الرؤية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ فى الكناية ليس

للرؤية أيضا (ثم) نقول (يمتنع حملها) أي حمل الرؤية المطلوبة (عليه) أي على العلم الضروري (ههنا أما أولا فلانه يلزم أن لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل) لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك (وأما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية) لا للعلم الضروري (باجماع المعتزلة) فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابقا أصلا * (الثاني) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يسئله اراءة ذاته بل (سأل أن يريه علما) وامارة (من أعلامه) واماراته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام انظر الى علمك (فحذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه) فقال أنظر اليك (نحو واسئل القرية) أي أهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم أيضا والمعنى أرني علما من أعلامك أنظر الى علمك (وهذا تأويل الكعبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الا لدليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما أولا فلقوله لن تراني) فانه نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ (وأما ثانيا فلان تدكدك الجبل) الذي شاهده موسى عليه السلام (من أعظم الاعلام) الدالة عليها (فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية) أي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وأيضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية في تدكدك الجبل لا في استقراره * (الثالث)

يستعمل في الموضوع له عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح (قوله ضرورة مع انه يخاطبه) أورد عليه أن المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار وأجيب بأن العلم بالهوية الخاصة بمعنى الانكشاف التام لا تكون الا بالمشاهدة والعيان كما هو شأن جميع الجزئيات الحقيقية فيؤول الى الرؤية وبمعنى العلم بكنه حقيقته الجزئيات ليس بلازم للرؤية فلا يصح قولهم بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها نعم يراد أن يقال خطاب موسى عليه السلام إياه تعالى لا يفيد العلم به ضرورة الا يرى أن تخاطبه تعالى مع أن وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة وأما خطابه تعالى اياه فهو بمعنى خلق لفظ غير قائم به ودلالة المخلوق على الخالق نظرى اللهم الا أن يقال سرعة الانتقال من الأثر الى المؤثر يلحقه بالضروري فليتأمل (قوله باجماع المعتزلة) لعله يريد اجماعهم قبل ظهور الزمخشري والا فقد قال هو في كشافه لن تراني أي لن تطيق معرفتي بهذه الطريقة (قوله من أعلامه الدالة على الساعة) وفي بعض النسخ من اعلامه الدالة على ذاته وهو المناسب لما في نهاية العقول وان كان الظاهر من السياق والموافق للابكار هو الاولى (قوله وأيضا الخ) فيه بحث لان المفهوم من الآية الكريمة على التوجيه المذكور أن استقرار الجبل امارة انه سيرى فيما بعد علامة دالة على ما ذكر لا أن نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلائم فتأمل

من تلك الوجوه (انما سألها بسبب قومه) لا لنفسه لانه كان عالماً بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا أرنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله أرني (ليمنع) عن الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الأولى) وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي أخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسئول (وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر) فلابد له من دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم أما أولا فلانه لو كان) موسى (مصدقا بينهم لكفاه) في دفعهم (أن يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه أن يردعهم عن عن طلب مالا يليق بجلال الله كما) زجرهم و (قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا إلها كما لهم آلهة وإلا) أي وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه (لم يصدقوه) أيضا (في الجواب) بلن تراني اخباراً عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجردا اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة (وأما ثانيا فلانهم) لما سألوا وقالوا أرنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس في أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لانهم (لم يروا الا أن أخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس في ذلك مايدل على امتناع ماطلبوه بل) جاز أن يكون (ذلك) الأخذ (لقصدهم اعجاز موسى) عن الاتيان بما طلبوه (تعنتا) مع

(قوله وفي أخذ الصاعقة الخ) فائدة هذه المقدمة يظهر في قوله وليس في أخذ الصاعقة دلالة الخ (قوله بل كان يجب عليه أن يردعهم) وفي الكشاف انهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى عليه السلام وعلمهم الخطأ فألحوا وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فطلب الرؤية لتعلموا استحالته ويرتفع شبهتهم واعترض عليه بأنه لا يتصور من المؤمنين أن يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك وأجيب بأنه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم عن العناد الا ترى انهم بعدما آمنوا أبوا عن قبول أحكام التورية حتى رفع الله تعالى الطور عليهم وقيل ان قبلتم مافيها والا ليقعن عليكم وقالوا له بعدما رأوا ومنه المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور وغير ذلك اذهب أنت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون على انه يجوز أن يراد بلن نؤمن لك سلب الاطمئنان فحينئذ لا اشكال أصلا (قوله فكيف يقبلون مجرد اخباره) فان قلت لا يلزم مما ذكر قبولهم مجرد اخبار موسى عليه السلام بل اللازم قبولهم قول السبعين المختارين أن الله تعالى قال كذا قلت السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بأن المسموع كلام الله تعالى على أنهم اذا لم يقبلوه من موسى عليه السلام مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين أولى كذا في شرح المقاصد والكلام بعد محل تأمل (قوله فلم يحتج موسى في زجرهم) هذا اذا كان أخذ الصاعقة لهم قبل سؤال موسى عليه السلام للرؤية كما هو المفهوم من قوله تعالى فأخذتهم الصاعقة بفاء التعقيب بلا مهلة

كونه ممكنا فأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما أنكر قولهم ان نؤمن لك حتى تفجر لنا من من الأرض ينبوعا وقولهم أنزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسئول أمرا ممكنا في نفسه (فاظهر الله) عليهم (مايدل على صدقه معجزا) وردعا لهم عن تعنتهم (الرابع) من وجوه الاعتراض على الاول (انه سألها) لنفسه (وان علم استحالتها) بالعقل (ليتأكد دليل العقل بدليل السمع) فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد تفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفعله (فعل ابراهيم) وسؤاله (حين قال) رب (أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) فقد طلب الطمأنينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل (والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت) فانه كما مر صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه (ولذلك يؤول قول الخليل) تارة (بما يضعف) وهو انه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطب الرب وجبرائيل ليس برب وأيضا احياء الموتى ليس مقدوراً لجبرائيل فكيف يطلب منه (و) تارة (بما يقوي) وهو ماروي من انه أوحى الله تعالى اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته اني أحيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه (مع انه كان يمكنه) أي يمكن موسى (ذلك) أي طلب التأكد من غير ارتكاب سؤال مالا يمكن) من الرؤية بأن يطلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب لها فيكون حينئذ طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء * (الخامس) من تلك الوجوه (انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك في نبوته (مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحاً والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحداً وانه كلف عباده بأوامر ونواه تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته وأما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز أن لا تكون شريعة موسى

(قوله والجواب أن العلم لا يقبل التفاوت) هذا مخالف لما سيصرح به في بحث الايمان فهو قول الجمهور وليس بمختار المصنف (قوله وجبرائيل ليس برب) لأن الرب المقيد وان أطلق على غير الله تعالى بمعنى المربي كقوله تعالى ارجعي الى ربك لكن اضافته الى نفسه مما لا يليق بشأن ابراهيم عليه السلام

آمرة بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته (أو) يعلم موسى امتناع الرؤية و (السؤال) بطلبها (صغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى) المختار (بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة و) دون (من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء) والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتجاجنا بلزوم العبث) على تقدير العلم بالاستحالة (وهو مماتنزه عنه من له أدني تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى) بطلب مالايجوز عليه ويشعر بالتجسم على رأيكم (لايعد من الصغائر) بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغائر نقول (في جوازها من الانبياء ماسيأتي) من المنع والتفصيل (وأما على الوجه الثاني) أي الاعتراض عليه (فمن وجهين * الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه أو) حال (حركته الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه انه لو علقه) أي وجود الرؤية (عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل (فاذن قد) تعين انه (علقه عليه حال حركته ولا خفاء) في (ان الاستقرار حال الحركة محال) فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته (والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون أو الحركة والا لزم الاضمار في الكلام (وانه) أي استقرار الجبل من حيث هو (ممكن قطعا اذ لو فرض) وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته وأيضا فاستقرار الجبل عند حركته) أي في زمانها (ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة) ولا محذور فيه (انما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) أي كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت آخر بدل صاحبه (الثاني) من الوجهين (انه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان امكان الرؤية أو امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكنا أو ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشيء) في الكلام قصدا بالذات (ويلزم) منه لزوما قطعيا (و) الحال (ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط) الذي هو ممكن في نفسه

(قوله والا لزم الاضمار في الكلام) بأن يقال مثلا التقدير فان استقر الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بأن استقرار الجبل من حيث هو واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية المعلقة عليه فيها وأجيب بأن المعلق عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو أي من غير تقييد بكونه حال الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر

(فأما أن يقع المشروط فيكون) هو أيضا (ممكنا والا فلا معنى للتعليق به و) ايراد (الشرط والمشروط) لانه حينئذ منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح ﴿ تذنيب ﴾ كل ماسنتلوه عليك) في المقام الثاني (مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها) وصحتها بلا شبهة (فلا نطول بذكرها) في هذا (الكتاب) كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب ﴿ المسلك الثاني ﴾ من مسلكي صحة الرؤية (هو العقل والعمدة) في المسلك العقلي (مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ) أبي الحسن (والقاضي) أبي بكر (وأكثر أئمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (وهذا ظاهر ونرى الجوهر) أيضا وذلك (لانا نرى الطول والعرض) في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم (فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بحال

بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق (قوله فهو دليل على جوازها) قيل عليه الاستدلال بالادلة السمعية موقوف على امكان مدلولاتها اذ لو امتنعت تصرف الادلة عن ظاهرها فالاستدلال بها على امكانها دور وأجيب بأن الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعها بداهة واستدلالا لا على الجزم بامكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجزم (قوله ولهذا نميز الطويل من العريض) يرد عليه أن تمييز أحدهما من الآخر ولو باستعمال البصر لا يستلزم رؤية الطول والعرض الا ترى انا نميز الاقطع من الاعمى مع أن الاقطعية والعمى ليسا بمرئيين قطعا وان أراد التمييز بسبب رؤية الطول والعرض فهو مصادرة وقد يجاب بأن المراد هو التميز بمجرد استعمال البصر من غير أن يكون لأمر آخر مدخل فيه وتمييز الأعمى من الاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء المعاونة الاساسية وأنت خبير بأن الكلام في ثبوت الفرق فتدبر (قوله لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال) فان قلت لعل للطول جزأ خارجا قائما بجزء المحل قلت جزء الطول طول على ما اعترف به المثبتون لاقتضاء أصلهم فيعود المحذور ثم يرد عليه أن المحال قيام العرض الواحد بمحلين على أن يكون كل منهما

وجودهما وذلك (لتحققها عند الوجود) كما عرفت (وانتفائها عند العدم) فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق) ولولا تحقق أمر مصحح (حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك) أي اختصاص الصحة بحال الوجود (ترجيحا بلا مرجح) لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة) المصححة للرؤية لابد من أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والالزم تعليل الامر الواحد) وهو صحة كون الشيء مرئيا (بالعلل المختلفة) وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض (وهو غير جائز لما مر) في مباحث العلل (ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود أو الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما) فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين (لكن الحدوث لا يصلح) أن يكون (علة) للصحة (لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ماهو مركب منه (واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي) أي العلة المشتركة (الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها (فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا) الدليل (يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ) الاشعري (يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء (تحقق الرؤية له وانما لا نرى) هذه الاشياء التي ذكرتموها (لجريان العادة من الله بذلك) أي بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم يشدد عليه) النكير أي الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ماهو أي انكاره (الاستبعاد) ناشيء عما هو معتاد في الرؤية (والحقائق) أي

محلا على حدة وأما اذا كان المحل هو المجموع كما هو المفروض هنا فلا فان قلت المفروض قيامه بكل واحد كما في الافتراق والاجتماع قلت فالترديد غير حاصر على أن بطلان هذا علم من الشق الاول (**قوله** لما مر في مباحث العلل) فيه أن المراد بالعلة ههنا هو المؤثر وههنا متعلق الرؤية كما سيصرح به و بطلان تعليل أمر واحد بعلل بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بعلل بهذا المعنى (**قوله** والعدم لا يصلح أن يكون جزأ من العلة) فيه انه لا يمتنع الشرطية مع انهم قائلون بأن العدم يكون جزأ من العلة التامة وان لم يكن جزأ من المؤثر في الوجود (**قوله** لان التأثير صفة اثبات) هذا سوق للكلام على حسب ما فهم من قول المصنف وهو غير جائز لما مر والا فالعلة ههنا ليست

الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات) بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات ولا شبهة في ان لرؤية بالمعنى الذى حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في سائر المحسوسات ﴿ ثم الاعتراض عليه ﴾ بعد النقض المذكور (من وجوه * الاول لا نسلم انا نرى العرض والجوهر) معا (بل المرئى) هو (الاعراض فقط قولك نرى الطول والعرض) وهما جوهران (قلنا) الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (المرجع بهما الى المقدار فانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد أبطلنا ذلك) أي كونهما مقداراً قائماً بالجسم (بما فيه كفاية) فان وجود المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لاحاجة الى اعادته (ونزيد ههنا) لابطال وجود المقدار العرضى (انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة) جداً (وان لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض) فعلم انه لاحاجة في الطول الى شئ سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لاعرض قائم بها (وأيضا فالامتداد) الحاصل فيما بين الاجزاء (شرط لقيام العرض) الواحد الذي هو المقدار (بها والا لقام) المقدار الواحد (بها) أي بتلك الاجزاء (وان كانت متناثرة) متفاصلة وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضى بالاجزاء (فلا يكون) الامتداد (عرضا) قائما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فرجع الطول الى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرأيته

بمعنى المؤثر ولو قيل لان الرؤية لاتتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكنه لاينتظم مع أول الكلام (قوله والجواب انا قد أبطلنا ذلك) فيه انه لايلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر اذ الظاهر أن المرئى هو اللون السائر لها فلابد من اثبات أن الجوهر قد يخلو عن الالوان ويرى حينئذ (قوله وان لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض) قد يمنع ذلك بأن خطور معنى الطول الذى هو معنى وصفى ضرورى والمدعى انه المقدار والحق أن المخطر بالبال ههنا هو الطول بالمعنى المصدرى وهو أمر نسبي ليس بعرض والقول بانا نرى الطول والعرض من قبيل المجاز في الايقاع مثلا والمراد رؤية ما به يصير الجسم طويلا وعريضا وهو عند الحكماء المقدار السائر للجسم وعند النافين للمقدار نفس الجواهر المتألفة على وجه مخصوص نعم يمكن أن يقال عدم خطور العرض بالبال لاينافى رؤيته لجواز أن نراه ولا نقدر على تمييزه عن الجسم فالاظهر أن يقال نحن نجزم بالطول وان فرضنا عدم ماتقوم به مطلقا سوى اجتماع الاجزاء فتأمل (قوله وأيضا فالامتداد شرط لقيام العرض الواحد الخ) فان قلت الامتداد لازم قيام المقدار لانه شرطه قوله والالقام الخ ممنوع لان لازم الشئ لايفارقه قلت لازم الشئ أيضا لايكون نفس الشئ (قوله والالقام الخ) فيه أن غاية الدليل شرطية الاجتماع والانضمام وهو غير الامتداد فالامتداد نفس المقدار وليس مشروطا به وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع وبالجملة لايجوز أن يكون الامتداد الجوهرى شرطا لوجود

رؤية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب * (الثانى) من وجوه الاعتراض (لانسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمى لما تقدم في باب الامكان) والعدمي لاحاجة به الى علة (والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه) أى في باب الامكان من الا دلة الدالة على كونه وجوديا (و) الجواب تحقيقا أن المراد بعلة صحة (الرؤية) كما صرح به الآمدي (ما يمكن أن يتعلق به الرؤية) لا مايؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري (ونعلم) أيضا (بالضرورة انه) أى متعلق الرؤية (أمر موجود) لان المعدوم لاتصح رؤيته قطعا * (الثالث) من تلك الوجوه (لا نسلم ان علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة اما أولا فلان صحة الرؤية ليست أمراً واحداً) بالشخص وهو ظاهر (بل) نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان مايسد كل) منهما (مسد الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس) اذ يستحيل أن يرى الجسم عرضا أو العرض جسما (وأما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر) في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلها بعلتين مختلفتين (والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها و لمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) أى من الجوهر والعرض (فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه لا انه هوية ما) من الهويات (وأما خصوصية) تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا) ندركها (فضلا عن) ادراك (انها أى جوهرا أو عرض هي واذا رأينا زيداً فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نري اعراضه من اللون والضوء كما تقوله الفلاسفة) حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء وأما الاجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية (بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر) هي أعضاؤه (و) الى (اعراض تقوم بها) اى بتلك الجواهر وربما (نغفل عن ذلك)

الامتداد الفرضي ويكون المرئى هو العرض فقط (قوله لاحاجة به الى علة الخ) أى علة موجودة بل يكفى عدم علة الوجود (قوله أى متعلق الرؤية أمر موجود) قيل القول بأن العلة هى الموجود ينافى ماسبق من انها الوجود وأجيب بأن الموجود عندنا نفس الوجود لان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته فلا منافاة (قوله بل نقول صحة رؤية الخ) حاصله أن يقال بل ليس واحد بالنوع أيضا ولو سلم فيجوز تعليل الواحد بالنوع الخ (قوله الا انه هوية ما الخ) ان قلت فحينئذ يلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض اذ يكفى أن يقال اذا رأينا زيدا لاندرك منه الا هوية ما وهو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مرارا أن مثله من باب تعيين الطريق

التفصيل (حتى لو سئلنا عن كثير منها) أي من تلك الجواهر والاعراض (لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا أي زمان كنا (ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية (الامر الذي به الافتراق) بينها اعني خصوصية هوية زيد مثلا (لما كان) الحال (كذلك) لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته * (الرابع من وجوه الاعتراض (لا نسلم ان المشترك بينهما) أي الجوهر والعرض (ليس الا الوجود والحدوث فان الامكان) ايضا (مشترك بينهما) وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة (والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية) الذي فسرنا به علة الصحة (هو مايختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك) لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شئ منها متعلقا للرؤية (وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية) لان متعلقها يجب أن يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر (والذي نعلمه فيهما) أي في الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية كل) منهما (وقد أبطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق) لتعلقها (الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها يمتاز) كل منهما (عن القديم وانما هو مطلق الحدوث وقد أبطلناه أيضا (وأما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب * (الخامس لانسلم ان الحدوث لايصلح سببا للصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) أي عدميا (والجواب ماسبق من ان المراد) بسبب الصحة

عند المصنف وليس بقادح في صحة الدليل (قوله حتى لو سئلنا الخ) فيه أن الشعور بالشئ لايستلزم الشعور بالشعور ولادوام ذلك الشعور كما سيصرح به الشارح وان كان محل بحث ستطلع عليه (قوله وكذا المذكورية الخ) هذا المنع لايضر المعلل ضررا معتدا به لان المذكورية مثلا مما تتم الواجب فعلى تقدير كونها متعلقة للرؤية يثبت مدعاه فان قلت رؤية مذكوريته غير رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت المدعى امكان رؤيته تعالى على نحو رؤية سائر المركبات فتأمل (قوله والجواب أن قد بينا الخ) قيل لفظة أنا قد بينا مفقودة في أصل النسخة ولا حاجة اليه بل هو مخل لمنافرته لقوله والالصح مع انه لم يبين ذلك وأنت خبير بأنه اشارة الى ما ذكره في جواب الاعتراض الثاني من أنا نعلم بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود ثم قوله والالصح يجوز أن يكون داخلا في المبين لانه ملحوظ فيما سبق كما اشار اليه الشارح وان لايكون فلا منافرة أصلا (قوله وقد أبطلناه أيضا) فيه أن

(متعلق الرؤية) لامايؤثر فيها (و) لاشك في انه (لايصلح العدم لذلك أي لكونه متعلق الرؤية (فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوقية الوجود بالعدم) فلا يكون عدميا (قلنا وذلك) أى كون الوجود مسبوقا بالعدم (أمر اعتباري لا يرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل) لكونه مدركا محسوسا * السادس لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة فى حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لايقول به عاقل فوجب أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لامعنويا كما علم في صدر الكتاب وقد أجاب الآمدي عن هذا السؤال بأن المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ماذكرتموه وان كان ممن لايعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزوم معتقدا لما (تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف قال (والجواب انه لامعني للوجود الا كون الشئ له هوية) لما عرفت من ان الوجود الخارجى ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) أي كون الشئ ذاهوية يمتاز بها (أمر مشترك) بين الموجودات باسرها (بالضرورة وما ذكرتم مابه الافتراق) كالانسانية والفرسية وغيرهما (والزمتم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا (فشيأت الاشياء) أى خصوصياتها التى يمتاز بها بعضها عن بعض (وهى هيئات) وخصوصيات (للهويات) المتمايزة بذواتها (وان عاقلا لايقول بالاشتراك فيها) ولا بمايستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لاسترة به فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ عين حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشئ ذاهوية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ حتي يلزم من الاشتراك في الاول

ذلك الابطال كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لابمعنى مايمكن أن يتعلق به الرؤية (قوله ليس الحدوث هو العدم السابق) الاولى أن يضم اليه ولامجموع الوجود اللاحق والعدم السابق بقي ينبغي أن يقال الحدوث هو الوجود بعد العدم فمتعلق الرؤية هو الوجود لكن لم لايجوز أن يكون المسبوقية بالعدم (قوله فوجب أن يكون الاشتراك فى الوجود عندكم) ليس اشتراك الوجود بين الوجودات عند النافين للوجود المطلق اشتراكا لفظيا بالمعنى المتعارف اذ دعوى تعدد الاوضاع بحسب تعدد الموجودات مكابرة بل مرادهم بالاشتراك اللفظى أن لفظ الوجود هو المشترك بينهما أى يطلق على كل منهما بدون أن يكون هناك معنى مشترك فوضع لفظ الوجود بازاء

الاشتراك في الثاني بل أراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخري كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ماسر في الامور العامة انما هو باعتبار ماصدقا عليه وذلك لاينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعني الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا انما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة لحقيقة وهو باطل فلذلك قال (واعلم ان هذا المقام مزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا) الذي حققناه لك هو (غاية مايمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق) اللامعة من الافكار (وعدم الركون الى أول عارض) يظهر ببادي الرأى كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ماتقدم حيث قال وجود كل شئ عينه (ولله العون والمنة) في ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق * (السادس) من الاعتراضات (لانسلم الى ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كما في الحوادث (لجواز أن تكون خصوصية الاصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا ولجواب تمامه مماقدمناه اليك) وهو بيان ان المراد بعلة (صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشئ ذا هوية مالا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك لخصوصيته واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لايلتبس على الفطن المصنف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقية فلا تتعلق بها الرؤية أصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الوجودة الا ان ادراكها اجمالي لايتمكن به على تفصيلها فان مراتب

تلك الوجودات من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حقق في نظائره (**قوله** انما هو باعتبار ماصدقا عليه) يعني أن ماصدق عليه أحدهما صدق عليه الآخر كما صرح به المصنف (**قوله** لجواز أن يكون خصوصية الأصل شرطا) فان الأمور المشتركة بين الجواهر والاعرض كالمقابلة والتحيز ونظائرهما معللة بالوجود المادي لا بالوجود فقط حتى يتعدي الى الواجب فلعل المرئية كذلك (**قوله** لكن لايلتبس على الفطن المنصف) قال الامام الرازي في نهاية العقول من أصحابنا من التزم أن المرئي هو الوجود فقط وأنا لانبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه

الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الاخرى الى قولك كل شي فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات أخر يطلعك عليها أدنى تأمل فأذن الاولي ماقد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى مااختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عمدتها ﴿ المقام الثاني ﴾ في وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة) أي في الدار الآخرة (قال الامام الرازى) مستدلا على وقوع الرؤية (الامة في هذه المسئلة على قولين) فقط الاول (يصح ويرى و) الثاني (لا يرى ولا يصح وقد أثبتنا انه يصح فلو قلنا) مع القول بالصحة انه (لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع) على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والاثبات بل كلاهما مثبتان معا أو منفيان معا (وهو) أي هذا الاستدلال (غير صحيح) كما ذكره الآمدي (لان خرق الاجماع اثبات مانفاه) كما اذا ذهب بعض المجمعين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية (أو نفي ما أثبته) كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فأحدث القول بالسالبة الكلية وأما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مما ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في

بالضرورة وهذه مكابرة لانرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية (قوله وفي هذا الترويج تكلفات أخر الخ) قد أشرنا اليها في تضاعيف الكلام هذا وقد نقض الدليل المذكور بصحة المخلوقية بأن يقال أنها مشتركة بين الجواهر والاعراض ولا مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية محضة لاتقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع عن ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لاتحقق له في الخارج قال وأما النقض بصحة الملموسية فقوي وفيه بحث أما أولا فلان صحة المخلوقية وان كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة في الخارج لكنها ثابتة للمخلوق في الواقع دون الممتنع فلابد لثبوتها له واختصاصها به من علة فلا وجه لنفي اقتضائها للعلة فعلتها الامكان بل نفس الذات لانها نفس الامكان فلا يعلل الا بالذات وأما ثانيا فلان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا كما يقتضي كونه من الامور العينية لامن الاعتبارية المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لاتكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية في قوة النقض بأحدهما دون الآخر مما لاوجه له وأما ثالثا فلان الحدوث متأخر عن صحة المخلوقية لانه وصف الوجود المتأخر عنها فكيف يكون علة لها وأما رابعا فلأن اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل تأمل فان الاعراض لايمس بها الاتبعا لمحالها

احدى المسئلتين والأخري في أخرى كما فيما نحن بصدده واليه أشار بقوله (وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشيء منهما لا يخالف الاجماع) ولا يخرقه (بل كل واحد) من قولى التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتي المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى (وذلك) الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه (كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما) معا كالحنفية (وناف لهما) معا كالشافعية (والتفصيل) بينهما مما لم يقل به أحد من الامة ولكن لو قيل به (لا يكون خارقا للاجماع) بل موافقة للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة أخري (ولا) يكون هذا التفصيل (ممنوعا عنه) بل يكون جائزاً (بالاجماع) فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود ﴿ والمعتمد فيه مسلكان ﴾ المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه لاحتجاج) بالآية الكريمة (ان النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه (قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم) أى انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة أي ما ينتظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بما يرجع المرسلون أي منتظرة وقول الشاعر

وان يك صدر هذا اليوم ولى ❊ فان غدا لناظره قريب

أي لمنتظره (و) جاء (بمعني التفكر) والاعتبار (ويستعمل) حينئذ (بفى يقال نظرت في الامر الفلانى) أي تفكرت واعتبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذ (باللام يقال نظر الامير لفلان) أي رأف به وتعطف (و) جاء (بمعني الرؤية و يستعمل بالي قال الشاعر

نظرت الى من أحسن الله وجهه ❊ فيا نظرة كادت على وامق يقضى

ويمكن أن يقال النقض بالموسية المطلقة سواء كان بالذات أو بالتبع فتأمل (**قوله** ويستعمل بالى الخ) فان قلت قد يستعمل النظر بها كما فى قوله تعالى فنظرة الى ميسرة مع أن النظر ههنا بمعنى الامهال والتسويف قلت لفظة الى فى الآية الكريمة ليست صلة للنظر بل لبيان المدة (**قوله** على وامق يقضى) قضى عليه أى قتله والوامق من المقة وهي المحبة والهاء عوض من الواو ومقه يمقه بالكسر فيهما أى أحبه فهو وامق وما قيل من انه اسم عاشق معروف يكنى به عن المطلق كالحاتم عن الجواد لا أعرف له وجه صحة اذ بعد تسليم تأخر الشاعر عن الوامق المشهور لا وجه للمصير اليه بعد ما ثبت أن المكنى عنه بزعمه معنى حقيقي للفظ ان قلت العشق فرط الحب لا نفسه قلت

والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية) فتكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب (واعترض عليه بوجوه * لاول لا نسلم ان) لفظ (الى صلة) للنظر (بل) هو (واحد الآلاء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر

أبيض لا يرهب النزال ولا * يقطع رحما ولا يخون الى

أي نعمة ويقرب منه ماقيل ان الى بمعنى عند كما في قوله

فهل لكم فيما اليّ فانني * طبيب بما أعيي النطاسي حذيما

أي فيما عندي ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته (والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشارة) مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فانها أجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدى الى عبوسه * (الثاني ان النظار الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر

درجات الحب متفاوتة والعشق درجة منها (قوله فوجب حمله على الرؤية الخ) فان قلت تقديم المفعول يفيد الحصر كما في قوله تعالى الا الى الله تصير الأمور ونظائره فلو حمل على الرؤية لدل على انهم لا يرون غير الله تعالى مع انهم يرون الجنة والنار ومواقف القيامة فوجب حمله على الانظار ولا محذور حينئذ لانهم لا ينظرون سوى رحمة ربهم قلت التقديم ههنا للاهتمام ورعاية الفاصلة والحصر ادعائي يعني أن المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظم جلاله كأنهم لا يلتفتون الى ماسوى الله ولا يرون الا الله تعالى (قوله أبيض لا يرهب النزال) أي سيف لا يخاف الحرب واعلم أن البيت المذكور منسوب الى الاعشى وقد طعن فيه الامام الرازى بأن فيه خطأ من جهة اللغة اذ لا يقال خان النعمة بل يقال كفرها (قوله بما أعيي النطاسي حذيما) أى أن لى مرضا عجز النطاسي والنطاسي يروى بفتح النون وهو في الأصل كل من أدق النظر في الأمور واستقصى علمها ومنه قيل للمتطبب نطيس مثل فسيق ونطاسي وابن حذيم رجل مشهور في الطب عندهم ولذا حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه (قوله والجواب أن انتظار النعمة غم) اعترض عليه بأن حصول الغم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز أن لا يفعل في الآخرة لانها دار خوارق العادات على أن الانتظار انما يفيد الغم اذا لم يكن الوصول الى المنتظر مقطوعا ورد بأن الآية مذكورة في معرض البشارة وذلك يستدعي كون المذكور من جنس مالا يقارنه بالغم في العادة حتى يشتد الرغبة عنده الا يرى انه تعالى لم يرغب عباده الا بأشياء التي اعتقدوا كونها لذيذة ولم يرغبهم الدخول في النيران وان كان يجوز عقلا أن يجعلها عليهم بردا وسلاما والانتظار لا يخلو في العادة عن نوع غم لمداخلة الوهم وان كان الواعد صدوقا فلا يناسب البشارة (قوله الموت الاحمر) يروى بالتوصيف وبالاضافة فالاحمر على الثاني بالزاى المعجمة قيل هو حيوان بحرى يشق موته والظاهر أنه على الاول بها أيضا من الحازة وهو

وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام

ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال

وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتي بالفلاح

أى منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال

كل الخلائق ينظرون سجاله * نظر الحجيج الى طلوع هلال

أى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال (والجواب لا نسلم ان النظر ههنا) أي فيما ذكر من الامثلة (للانتظار ففي الاول أى يرون بلالا كما يرى الظماء) يطلبونه ويشتاقون اليه (ولا يمتنع حمل النظر المطلق) عن الصلة كالمذكور في المشبه به (على الرؤية) بطريق الحذف والايصال (انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها) أى غير الرؤية كالانتظار (و في الثاني أى ناظرات الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك ترفع اليه الايدى فى الدعاء أو) ناظرات (الى آثاره) أي آثار الله (من الضرب والطعن) الصادرين من الملائكة التى أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا * وجوه ناظرات يوم بكر * وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل وأراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر * (وفي الثالث أي يرون سجاله ويجوز) النظر (المجرد) عن الصلة (للرؤية) كما مر (آنفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا) يصح حمله عليه في الآية (اذ لا يصح بشارة لما مر) من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور * (الثالث) من وجوه الاعتراض (ان النظر مع الى حقيقة (لتقليب الحدقة) لا للرؤية (يقال نظرت الى الهلال فما رأيته)

الشدة وقيل هو عليه بالراء المهملة فيراد به موت الشهداء والاول أقرب كما لا يخفى (**قوله** وشعث ينظرون الى بلال الخ) الشعث جمع أشعث وهو بمعنى مغبر الرأس و بلال ابن حمام مؤذن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبلال أيضا كل ما يبل به الحلق من الماء واللبن والظماء جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر (**قوله** ولا يمتنع حمل النظر المطلق الخ) فلو قيل فى تقرير الاعتراض الاول أن الى واحد الآلاء والنظر بمعنى الرؤية يسقط الجواب المذكور واحتيج الى جواب آخر وهو أن يقال كون الى اسما بمعنى النعمة وان ثبت فى اللغة الا انه لاشك فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل أجمعوا على خلافه (**قوله** الى جهة الله تعالى) الاضافة للتشريف كما فى بيت الله تعالى

ولو كان بمعني الرؤية لكان متناقضا (ولم أزل أنظر الي الهلال حتي رأيته) ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه (وانظر كيف ينظرون فلان الي والرؤية لا ينظر اليها) وانما ينظر الى تقليب الحدقة (وقال تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا (ولانه يوصف بالشدة والشزر والازوراروالرضي والتجبر والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة) نحو المرئى (هذا) كما ذكرناه (وتقليب الحدقة ليس هوالرؤية) وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالي حقيقة فيها والا لزم الاشتراك (ولا ملزومها) لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز (ثم) نقول (انه للرؤية مجازو) لكنه مجاز (لايتعين) كونه مرادا في الآية (لجوازان يراد ناظرة الي نعم الله ولم) أي ولاى شيء يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب اما النظر مع الى) حقيقة (للرؤية بالنقل) الذى مر ذكره فلا يكون حقيقة فى غيرها (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدى نفعا اذ (قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح) نقله (من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم أر الهلال و) ان سلمناه قلنا (ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم أزل انظر الى الهلال حتى رأيته) أي الى مطالع الهلال (والبواقى) من الامثلة (كلها مجازات) أي النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذى هو الرؤية على سببها الذى هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة فى التقليب الذى ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله (مع ان الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة) كنعمة الله وجهة لله وآثار الله (ولا قرينة) ههنا

(قوله والرؤية لا ينظر اليها) أى فكذلك الكيفية القائمة بها (قوله والشزر) والازورار الشزر النظر بمؤخر العين غضبان والازورار العدول عن الشيء (قوله ولا ملزومها) ولو سلم فلا يفيد لعدم تصور التقليب فى حقه تعالى (قوله لا يجدى نفعا) ولو افاد فانما يفيد الاشتراك واثبات الاشتراك بناء على الدليل غير ممنوع اذ كون المجاز راجحا انما هو عند الاحتمال ثم أن تقليب الحدقة غير متصور فى حقه تعالى فتعين أن المراد فى الآية الكريمة المعنى الآخر اعنى الرؤية (قوله لم يصح نقله من العرب) نقل أن الأظهر أن يسلم هذا ويقال معناه كذا لقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون

(معينة) لبعضها (فالتعيين تحكم لايجوز لغـة) فوجب المصير الى المجاز المتعين (ثم) نقول أيضا (تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لايكون نعمة) بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مراداً في الآية (و) تقليب الحدقة (مع الرؤية يكفيه التجوز) وحده (فلا يضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خـلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا) عاديا (للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشـهور) فلنحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شيء وهو المطلوب (وأنت لايخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيـد الا ظنونا ضعيفة) جـداً وحينئـذ (لا تصلح) هـذه الظواهر (للتعويل عليها في المسائل العلميـة) التي يطلب فيها اليقين ﴿ المسلك الثاني ﴾ في اثبات الوقوع (قوله تعالى في الكـفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذ كر ذلك تحقيراً لشأنهم فلزم) منه (كون المؤمنين مبرئين عنـه) فوجب أن لايكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا المسلك أيضاً من الظواهر المفيدة للظن (والمعتمد فيه) أى في اثبات الوقوع بل وفي صحته أيضاً (اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية) المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتـين على الظاهر) المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين ﴿ المقام الثالث ﴾ فى شبه المنكرين وردها (وتنقسم) تلك الشبه (الى عقلية ونقلية أما العقلية فثلاث الاولى شبهة الموانع) وهي ان يقال (لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالى باطل) بطلانا ظاهراً وأما (بيان الشرطية) فهو انه (لو جازت

(قوله فوجب المصير الى المجاز المتعين) قيـل فيه تأمل لان الرؤية انكشاف مخصوص فى ضمنه انكشاف مطلق يجوز أن يتجوز بها عنه وهو مطلق الادراك الغير الممنوع عند المعتزلة وأيضا يجوز أن يكون التجوز فى النسبة أى يتجوز فى نسبة النظر الى الرب عن نسبته الى نعمته وعلى كل من الوجهين لا يتعين ما ذكره من المجاز (قوله فلا يكون مرادا فى الآية) لانها واردة لبيان النعمة وبه يظهر أن التقليب المطلق أيضا غير مراد اذ لا بيان للنعمة فيه فتعين ارادة التقلب مع الرؤية بخصوصه وانه مجاز (قوله بل وفى صحته أيضا) أورد عليه أن مسئلة جواز الرؤية عقلية وقد مر أن الدليل النقلى لا يفيد القطع فى العقليات والجواب انها نقلية اذ قد سبق فى آخر الموقف الاول أن المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء وصحة رؤية الله تعالى كذلك فان العقل يجوز ثبوت هذه الصحة اذ لا دليـل صحيحا على انتفائها وكذا يجوز انتفاؤها اذ لا وثوق على المسلك العقلى فى اثباته (قوله ومثـل هذا الاجماع مفيد لليقين) يعنى الاجماع الواقع فى النقليات واحـترز به عن الاجماع الواقع فى العقليات وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث المخالفين وأما الاجماع بعده فلا كاجماع القرن الثانى فيما اختلف فيـه الصحابة وفيه نظر اذ الاصح عند مشايخنا انه لا فرق بين الاجماعين فى افادة القطع اتفاقا صرح به فى فصول البدائع فلا وجه لحمل الكلام عليه بلا ضرورة (قوله الاولى شبهة الموانع) لا خفاء أن الأظهر أن يقال شبهة الشرائط لكن

رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لانه) أي جواز الرؤية (حكم ثابت له اما لذاته أو لصفة لازمة لذاته) فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة (لجازت رؤيته الآن) قطعا (ولو جازت رؤيته) الآن (لزم ان نراه) الآن (لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية) في زمان (وجب حصول الرؤية) في ذلك الزمان (والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة) رافعة للثقة عن القطعيات (وشرائط الرؤية) ثمانية أمور * الاول (سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتنتفي بانتفائها (و) الثاني (كون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة) بأن تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك مايضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء آخر (و) الثالث (مقابلته) للباصرة في جهة من الجهات أو كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة (و) الرابع (عدم غاية الصغر) فان الصغير جداً لا يدركه البصر قطعا (و) الخامس (عدم غاية اللطافه) بأن يكون كثيفا أي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا (و) السادس (عدم غاية البعد) وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها (و) السابع عدم غاية (القرب) فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية (و) الثامن (عدم الحجاب الحائل) وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو ان يكون مضيئا بذاته أو بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا

نظرا الى انها شبهة ناشئة من عدم المانع الذي يتضمنه تحقق الشرائط بأسرها بالمعنى اللغوي (**قوله** ثمانية أمور) أي شرائطها على ماذكره المصنف ههنا ثمانية والا فالتحقيق انها عشرة على مانقل من الشارح واعترض على انحصار الشرائط فيما ذكر بانا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالتين لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فحينئذ يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور وأجيب بأنه دور معية لا تقدم كذا في لباب الاربعين وشرح المقاصد ويمكن أن يجاب بمنع الدور فان رؤية كل ذرة يتوقف على انضمام الآخرى لا على رؤية الأخرى وانما يلزم الدور لو توقف رؤية كل على رؤية الأخرى أو انضمام كل على انضمام الأخرى ولم يلزم شيء منهما مما ذكره هذا وفي رؤية كل واحدة من الذرات ولو عند الأجتماع كلام ستطلع عليه (**قوله** والثاني كون الشيء الخ) الاولى أن يعد هذا شرطين وكانه اراد الجواز في ضمن الحضور لا الجواز بمعنى الصحة بناء على انه في بيان الشرائط بعد صحة الرؤية في ذاته (**قوله** كما في المرئي في المرآة الخ) قد مر انه مبني على أن صورة المرئي لا تنطبع في المرآة فالمرئي بها ماله الصورة وقد سبق دليله وأن تمثيل الابهري بما في حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على أن المراد بالمقابل المحاذي القائم بنفسه بعيد جدا (**قوله** وهو الجسم الملون الخ) أي باللون القوي فلا نقض بالماء والزجاج الرقيق الذي له لون ما

في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه فى حضوره للحاسة المعتبرة في الشرط الثانى (ثم لا نعقل من هذه الشرائط فى حق رؤية الله تعالى الا السلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون) الست (البواقى) منها (مختصة بالاجسام وهما) أي الشرطان المعقولان في رؤيته (حاصلان الآن) فوجب حصول رؤيته ﴿ والجواب ﴾ عن هذه الشبهة اما أولا فهو (انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ماينفيه (لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل فى حصول الشرائط) فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها (لا يقال يتصل بطرفي في المرئى من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها) أي من العين (الى وسطه خط قائم عليه) أي على سطحه (يقسم) ذلك الخط (المثلث) المذكور (الى مثلثين قائمى الزاوية) الواقعة عن جنبتي الخط القائم (فيكون) الخط الوسط (وتر الكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر الزاوية قائمة ووتر القائمة) في المثلث (اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد) بالنسبة الي الرائى بل يكون وسط المرئى أقرب اليه من طرفيه فجاز أن يري الوسط وحده بدون الطرفين (لانا نقول نفرض هذا التفاوت) الذي ذكرتموه في هذه الخطوط (ذراعا فلو) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه (بعد المرئى بقدر ذلك) البعد الذي لطرفيه (وجب ان لا يرى أصلا واذا يرى فهذا البعد لا أثر له في عدم الرؤية) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها) (قال بعض الفضلاء) أي صاحب الالباب معترضا على هذه المعارضة (لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه أن نراه كبيراً) وانما يلزم ذلك ان لو كانت رؤيته صغيراً وكبيراً بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع (فلعل رؤيته

(قوله مع انه يمكن ادراجه فى حضوره للحاسة) ادراجه فيه مع عدم اندراج شئ من باقى الشروط فيه سيما عدم غاية البعد لايخلو عن تمحل كما لايخفى (قوله وصحة الرؤية) أى مع حضوره للحاسة بالتفسير الذى سبق اذ قد عرفت أن المعدود من الشرائط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية (قوله حاصلان الآن) فيه منع لان معنى السلامة حصول قوة مشروطة فى الابصار فلم لايجوز أن لايحصل قوة مشروطة فى ادراكه تعالى (قوله لانا نقول نفرض الخ) وأيضا نفرض سطح المرئى منحنيا بحيث يكون طرفاه أقرب من وسطه بقدر التفاوت المذكور كشكل نصف

صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها) فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي انما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وان اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها (ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية أو بعد) في الغاية (صارت الزاوية (لسعتها في الغاية) حال القرب (أو لضيقها في الغاية) حال البعد (كالمعدوم فانعدمت الرؤية) حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف (وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التي لا تتجزى) اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا أو بعيداً وذلك (لان الرؤية كل) منها أو بعضها (اصغر مما هو عليه توجب الانقسام) فيما لا يتجزي لثبوت ما هو اصغر منه (ورؤيته) أي رؤية كل من الاجزاء (أكبر مما هو عليه بمثل) أو بازيد منه (توجب أن لا يرى الا ضعفا) أو أكبر من ذلك وهو باطل قطعا (و) رؤيته أكبر (باقل من مثل توجب الانقسام) ورؤية بعضها على ما هو عليه بعضها أكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب أن يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول (قوله) ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجوز جبال شاهقة) بحضرتنا (لا نراها) وهو سفسطة (قلنا هذا معارض) أي منقوض (بجملة العاديات) فان الامور العادية تجوز نقائضها مع جزمنا

قالب اسطوانة أو شكل مجوف تقعره الى محاذاة الرائي وحينئذ يجب أن لا يرى أصغر مع انه خلاف الواقع (قوله رأس مخروط متوهم) القائلون بالانطباع لا يقولون بخروج الشعاع من البصر فلا يكون المخروط الشعاعي أمرا متحققا بل هو متوهم (قوله كالمعدومة فانعدمت الرؤية) هذا يدل على أن انعدام الرؤية عند كون الزاوية في غاية الصغر وكونها كالمعدومة وما ذكره في أغلاط الحس يدل بظاهره على انها انما تنعدم عند انعدام الزاوية حقيقة فلينظر فيه (قوله لان رؤية كل منها أو بعضها الخ) فيه بحث لأن المرئي عند الاجتماع هو الكل من حيث هو كل لا كل واحد من الاجزاء حتى يتأتى الترديد المذكور وتحقيقه أن المانع من رؤية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى كل واحد لم يرتفع بالاجتماع نعم حصل للمجموع عظم تحقق بسببه رؤيته وكون رؤية الكل مستلزما الرؤية كل في محل المنع فليتأمل (قوله وهو باطل قطعا) والا لكان يجب أن يرى الجسم في القرب ضعفا أو أكثر وهو خلاف الواقع (قوله أي منقوض) الظاهر أن المراد به النقض التفصيلي أعني منع مقدمة معينة من القياس الاستثنائي وهي أن اللازم باطل مستندا بلزوم مثله في جملة العاديات مع انه لا سفسطة فيه قطعا لكن فيه بحث لجواز أن يريد المستدل بالتجويز أن يكون محتملا عندنا كما في الظن وحينئذ

بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة (ثم) نقول (ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل) المذكور (ما ذكرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (لوجب أن لا نجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يجر الى أن يكون) ذلك الجزم (نظريا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا وأما ثانيا فهو انا (سلمنا الوجوب) أي وجوب الرؤية (في الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكنا نقول (لم يجب) أي لماذا يجب وجوب الرؤية (في الغائب) عند حصولها (اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم) والشرائط (كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون

لا يرد النقض بالعاديات اذ لا يجوز نقائضها تجويز الطرف الآخر في الظن بل الجواب حينئذ منع الملازمة المستفادة من قوله والا لجاز أن يكون بحضرتنا الخ واعترض أيضا بأن قولهم يلزم تجويز جبال شاهقة لا نراها يحتمل معنيين أحدهما تجويز ثبوتها في الواقع ونحن لا نراها والثاني تجويز أن لا نراها على تقدير ثبوتها ولزوم الأول للشرط اتفاقي لا عقلي ولزوم الثاني عقلي للشركة في تمام علة الرؤية فاذا لم ير أحدهما مع تمام علته لم ير الآخر والظاهر أن هذا هو مراد المستدل فلا نقض بالعاديات والمخلص عنه منع تمام العلة في الشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة هو الاحتمال الاول ولذا سبق ظاهر كلام الشارح عليه ثم ان النقض على الاحتمال الثاني منعات أيضا اذ لا سفسطة في نفس تجويزان لا نراها على تقدير ثبوتها كما لا سفسطة في تجويز نقائض العاديات وان جزمنا بانتفاء المجوز في الصورتين فليتأمل (**قوله** لوجب ان لا نجزم الخ) اعترض عليه الابهري بانه لا يلزم من كون الشيء مستندا الى شيء آخر وجوب عدم حصول العلم به الا بعد العلم بذلك الآخر لجواز أن يوجد طرق شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولا يلزم من نفي الدليل المعين نفي المدلول وجوابه ان الاستدلال يتوقف على انحصار مأخذ الجزم فيما ذكر اذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفاء ذلك المأخذ تجويز الجبال المذكورة لجواز ان نجزم بعدمها من طريق آخر (**قوله** ولانه يجر الى أن يكون نظريا) ان قلت يجوز أن يكون الاخذ بطريق الحدث فلا يلزم النظرية قلت هي ليست من الحدسيات العامة لانها مشروطة بتكرر المشاهدة وهذه ليست كذلك وليست من الحدسيات الخاصة أي بالنسبة الى من له قوة قدسية لانها عامة لكل أهل عادة من العوام والصبيان على انه بعد تسليمه لا يقدح في لزوم نظريته بالنسبة الى العامة وهي التي ادعى بطلانها بقي فيه بحث وهو أنه يجوز أن يكون من القضايا الفطرية القياس فان رد بحصول الجزم بها لمن لا يخطر بباله ذلك القياس رجع الى الوجه الأول وأما الاعتراض بجواز أن يكون الحكم ضروريا ولميته نظرية كادراك البصر فانه ضروري وقد عللوه بخروج الشعاع من البصر أو بانطباع الصورة واحتجوا عليه فجوابه أن المراد ان كان لمية نفس الحكم العقلي فذلك يقتضي نظريته وان كان المراد لمية متعلق الحكم اعني انعدام الجبل فلميته عدم خلق الله تعالى اياه وليس المذكور في البيان هذا فليتأمل (**قوله** غير ماهية الرؤية في الشاهد) الأولى ان يسلم الاتحاد في الماهية

الغائب) وحينئذ جاز أن تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب ﴿ الثانية ﴾ من تلك الشبه (شبهة المقابلة وهى ان شرط الرؤية) كما علم بالضرورة من التجربة (المقابلة أوما في حكمها نحو المرئى فى المرآة وانها) أى المقابلة (مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط) اما (مطلقا كما مر) من ان الاشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمي الصين بقة اندلس (أوفى الغائب) لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد وتحقيقه على مافي اللباب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفى عدمه ﴿ الثالثة ﴾ منها (شبهة الانطباع وهى ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محال) اذلا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب مثل مامر) وهو ان نمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا أوفي الغائب لاختلاف الرؤيتين ﴿ وأما ﴾ الشبه (السمعية فاربع) لاست كما وقع فى بعض النسخ (الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) فمعني قولك ادركته ببصرى معني رأيته لافرق الا في اللفظ (أو هما) أمران (متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع اثبات الآخر) فلا يجوز رؤيته وما أدركته ببصرى ولا عكسه (فالآية نفت ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة (فى جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه الابصار لايفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيده مايقابله فلا يراه شئ من الابصار لافي الدنيا ولا في الاخرة لما ذكرنا (ولانه تعالي تمدح بكونه

ويجوز اختلاف الشروط بحسب الهويات اذ على القول بتغاير ماهيتى الرؤيتين يتأتى للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الادراك لافى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى (قوله كما وقع فى بعض النسخ) لعل منشأ الغلط توهم أن الشبهة الثانية المقرونة بلاث آيات ثلاث شبه وليس كذلك كما دل عليه قوله الثالثة الرابعة (قوله فى اثناء المدائح) لان ما قبله وهو قوله تعالى بديع السموات والأرض الى قوله تعالى وهو على كل شئ وكيل مدح ومابعده اعنى قوله تعالى وهو اللطيف الخبير مدح أيضا ان قلت ماالدليل على أن المذكور فى اثناء المدائح مدح قلت هو انه لوقال قائل زيد فاضل عالم يأكل الخبز شجاع كريم فانه يستقبح جدا ولو قال بدل قوله يأكل الخبز تقى لحسن الكلام فعلمنا أن المذكور فى اثناء المدائح يجب أن يكون مدحا (قوله وما كان من الصفات الخ) وقريب شبهتهم أولا على مازعموه من أن المدح

لا يرى) فانه ذكره في اثناء المدائح (وما كان) من الصفات (عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه) فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال ﴿ والجواب ﴾ اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه * الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون أي ملحقون) وأدركت الثمرة أي وصلت الى حد النضج وادرك الغلام أي بلغ (ثم نقل الى) الرؤية (المحيطة) لكونها أقرب الى تلك الحقيقة (والرؤية المتكيفة) بكيفية الاحاطة (أخص) مطلقا (من) الرؤية (المطلقة فلا يلزم من نفيها) أى نفي المحيطة عن الباري سبحانه وتعالى لامتناع الاحاطة (نفيها) أي نفي المطلقة عنه (قوله لا يصح نفي أحدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح أن يقال رأيته وما أدركه بصرى أى لم يحط به) من جوانبه وان لم يصح عكسه (الثاني) من وجوه الجواب (ان تدركه الابصار موجبة كلية) لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية (وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل) قوله لا تدركه الابصار (اسناد النفي الى الكل) بأن يلاحظ أولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (ونفي الاسناد الى الكل) بأن يعتبر العموم أولا ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثاني لم يبق فيه حجة لكم) علينا لان أبصار الكفار لا تدركه جماعا (هذا) ماقوله (لو ثبت ان اللام في الجمع للعموم) والاستغراق (والا عكسنا القضية) وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا

بنفس نفي المرئية ولاشك أن المرئية نفسها ليست من الصفات الفعلية اتفاقا اذ ليست من قبيل التأثير وستقف في تحقيق الجواب على أن التمدح راجع الى خلق ضد الرؤية وهو من الافعال كما ان خلق الرؤية منها وكلاهما مدح (**قوله** ثم نقل الى الرؤية المحيطة الخ) لتوهم معنى اللحوق فيه كان البصر قطع المسافة التي بينه و بين الشيء حتى بلغه و وصل اليه وأما ابصار الشيء الذى لا يكون في جهة أصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ (**قوله** عكسنا القضية) أى ندعى ان الآية حجة لنا لا علينا كما ادعاه الخصم (**قوله** فالمعنى لا تدركه بعض الابصار) انما يستقيم اذا كانت المهملة مرادفة للجزئية و كونها في قوتها لا يفيد المرادفة ولهذا اعترض عليه بان الجنس في حيز النفي يفيد العموم اتفاقا نحو ما جاني الرجل وانما الاحتمال لعموم السلب وسلب العموم عند قصد الاستغراق فكيف يعكس القضية على تقدير حمل اللام على الجنس ولو ثبتت المرادفة لاندفع الاعتراض اذ تصير الآية حينئذ

لا علينا (الثالث) من تلك الوجوه (انها) أي الآية (وان عمت في الاشخاص) باستغراق اللام (فانها لا تعم في الازمان) فانها سالبة مطلقة لا دائمة (ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا ﴿ الرابع ﴾ منها (ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز أن يكون ذلك) النفي المذكور في الآية (نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا) كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقا (وأما عن الوجه الثاني) أى وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية (وهو قوله تمدح) البارى (بأنه لا يرى فنقول هذا مدعاكم فاين الدليل عليه) واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضي انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) بنفيها عنه (اذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه) أي في عدم الرؤية (للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد ﴿ الثانية ﴾ من الشبه السمعية (انه تعالى ماذكر سؤال الرؤية) في موضع من كتابه (الا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ولو كانت

حجة لنا الزامية حيث يرجع قيد البعضية الى النفي كما أرجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتأمل (قوله بالمفهوم) أى بمفهوم المخالفة (قوله فانها سالبة مطلقة لا دائمة) وما استدل به سابقا على أنها دائمة من أن إيجابها لا يفيد عموم الاوقات فلابد أن يفيد ما يقابله فجوابه انه انما يتم اذا كان التقابل بينهما تقابل التناقض وهو ممنوع فان القضية الموجبة والسالبة الغير الموجهتين لم توضعا فى العربية لمعنيين متناقضين بل لهما محامل يحملها المستعمل حسب ما يريده (قوله فاين الدليل عليه) فان قلت قد اشار الشارح الى دليله وقد ذكرت وجه الاستدلال به قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفي المبصرية لا بنفي الرؤية والفرق قد سبق فى الجواب الاول (قوله بأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) فيه نظر اذ الحق أن امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه كيف وقد ورد فى القرآن العزيز التمدح بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد مع امتناعهما فى حقه تعالى (قوله اذ لا مدح للمعدوم) اعترض عليه بأن ذلك انما هو لعرائه عما هو أصل المدائح والكمالات اعني الوجود وجوابه أن المدح بجهة لا يقتضي الكمال من جهات آخر وكذا النقصان من جهة لا ينافى المدح بغيرها (قوله وانما المدح فيه للممتنع الخ) اعترض عليه بانه يجب حينئذ أن لا يزول عدم الرؤية لان زوال ما به التمدح نقص فيلزم أن لا يرى فى الآخرة والجواب أن ذلك فيما يرجع الى الصفات والتمدح بنفي الرؤية يرجع الى التمدح بخلق ضدها وهو من قبيل الافعال كما أن خلق الرؤية أيضا منها (قوله لولا أنزل علينا الملائكة) الآية قيل أن لو للتمني لا للشرط وقوله تعالى لقد استكبر وا ليس جوابا للو لان لو للتمني لا يطلب الجواب بل الظاهر انه جواب للقسم المقدور والمعنى والله أعلم والله لقد استكبروا وفى هذا القول وليس بشئ لانه يقتضي أن يكون لا زائدة ولا ضرورة الى ارتكابه فلولا حرف التحضيض اذا وليت الماضى

الروية ممكنة لما كان طالبها عاتيا) أي مجازوا الحد (مستكبراً) رافعا نفسه الى مرتبة لايليق بها (بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات) الآية (الثانية وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) أي عيانا (فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون) ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال * الآية (الثالثة يسئلك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم سمي) الله (ذلك) السؤال (ظلما وجازاهم به في الحال) بأخذ الصاعقة ولو جاز) كونه مرئياً (لكان سؤالهم) هذا (سؤالا لمعجزة زائدة) ولم يكن ظلماً ولا سببا للعقاب (والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعناداً ولهذا استعظم انزال الملائكة) في الآية الاولى (واستكبروا انزال الكتاب) في الاية الثالثة (مع امكانهما) بلا خلاف (ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله) أي منعه (حين طلبوا) أمراً ممتنعا (وهو أن يجعل لهم إلها اذ قال بل أنتم قوم تجهلون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم) وطلبهم (وقد مر) هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية ﴿الثالثة﴾ من تلك الشبه (قوله تعالي لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى) أبدا (لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي) المؤكد (في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه) أي الموت (أبداً و) لاشك انهم (يتمنوه في الآخرة) للتخلص عن العقوبة (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه مايشاء) حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل

كانت للوم على ترك الفعل واذا وليت المستقبل كانت للحث (قوله وجازاهم به في الحال) أي عاقبهم بذلك الظلم وأجاب بعض شراح الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بأن مقتضى هذه الآيات امتناع الرؤية في الدنيا ولامزيد فيها عليه اذلا يعلم منها عدم جواز الرؤية مطلقا ولا عدم الوقوع في الآخرة وهو محل البحث وفيه بحث لانه اذا سلم دلالة الآيات على امتناع الرؤية في الدنيا ثبت مطلوبهم لانها اذا امتنعت في الدنيا امتنعت في جميع الأوقات لان امتناع الشيء حكم ثابت له امالذاته أولصفة لازمة له فلا يتصور زواله وطريان الامكان (قوله لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا) وأيضا جاز أن يكون الاستعظام لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ماعرفوا من حال الأجسام والاعراض (قوله كقوله تعالى ولن يتمنوه أبدا) لايخفى أن نظم هذه الآية ظاهر في التأبيد ولما تحقق انهم يتمنوه في الآخرة علم أن المراد التأبيد بالنسبة الى أوقات الدنيا فمنع كون لن للتأبيد مطلقا والتنظير بهذه الآية محل تأمل اللهم الا أن يقال التأبيد الممنوع دلالة لن عليه هو التأبيد بالنسبة الى جميع الأوقات فتأمل (قوله أو يرسل رسولا)

وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله إياهم الى الأمم ليكلمهم على ألسنتهم (واذ لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا) واذا لم يره هو أصلا لم يره غيره أيضا اذ لا قائل بالفرق (والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) فان الوحي كلام يسمع بسرعة (وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية (تذنيب) الكرامية) والمجسمة (وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا ما في حكمها (اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان مالا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم في أصل الرؤية (والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك) أي ادعاء الضرورة (منهم) ههنا (الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا) الادعاء (فرعه) أي فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي مماليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية

﴿ المقصد الثاني ﴾

في العلم بحقيقة الله والكلام في الوقوع والجواز وفيه مقامان * المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين) من الفرق الاسلامية وغيرهم

ليس هذا تكلما في الحقيقة ولذا لم يورده المصنف فكأنه قال حصر التكلم الحقيقي في اثنين (**قوله** لم يره في غيره اجماعا) قيل حصر التكلم في الأمور المذكورة انما هو في دار التكليف جمعا بين الادلة ونحن لا نقول بالرؤية فيها ويؤيده ما قيل في سبب نزول الآية أن اليهود قالوا لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ليس النبي الامن كلمه الله تعالى وينظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فلا نؤمن بك حتى يحصل لك ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لم ينظر موسى عليه السلام الى الله فنزلت الآية لتصديقه صلى الله عليه وسلم فتأمل (**قوله** والجواب أن التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) بل ينبغي أن يحمل عليها ليصلح جعله قسيما لقوله أو من وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية كذا في تفسير القاضي وشرح المقاصد وفيه بحث لان الحصر المذكور لا بد أو يخرج شيأ ولو حمل الوحي على حالة الرؤية والحجاب على عدمها لم يبق حالة خارجة عنهما وقد يقال معنى التكلم من وراء حجاب ان يرى شيأ ولا يسمع منه كلام الله تعالى بلا كيف له فيه كشجرة موسى عليه السلام في الوادي الأيمن فيصلح قسيما لارسال الرسل وللوحي فان الوحي يكون بالقاء في القلب اما في اليقظة أو في النوم (**قوله** غير معلومة للبشر)

(وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من أصحابنا والمعتزلة (لنا وجهان الاول * أن المعلوم منه اعراض عامة كالوجود أو سلوب ككونه واجبا) لا يقبل العدم (أزليا) لا يسبقه عدم (أبديا) لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان أو اضافات ككونه خالقا قادراً عالما) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدي كل ماندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية (ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ماهي في حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق وأما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها (كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص) أعني جذب الحديد (عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مغايرة لسائر الحقائق) ممتازة عنها في حد نفسها (الثاني) ان كل ما يعلم

أي في الدنيا وهل يعلم في الجنة بعد رؤيته فيه تردد (قوله الاول المعلوم منه اعراض عامة الخ) يرد عليه انا لا نسلم أن معلوم كل أحد ماذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم (قوله لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها) فالأولى هي المضاف الحقيقي والثانية المشهوري كما سبق وكونه تعالى خالقا وعالما مثلا من الاول لان الخالقية بالنسبة الى المخلوقية وبالعكس وكذا العالمية فقول الشارح فان هذه الصفات اشارة الى كونه خالقا وكونه قادرا وكونه عالما كما هو الظاهر من المتن والمقصود من التعليل اعني قوله لان الاضافة الخ هو التنبيه على انها لا تختص بعروض النسبة المتكررة حتى لا يصلح التمثيل بنفس النسبة وقد يجعل اشارة الى الخالق والقادر والعالم ويحمل كلام الشارح على أن التمثيل بعروض النسبة وكأنه مبني على أن المثال ربما يستفاد من حيز الكاف ولا يلزم أن يكون مدخولها وهو على تقدير صحته بعيد لا يحتاج الى المسير اليه سيما ومفهوم الخالق مثلا مضاف مشهوري بمعنى المركب من العارض والمعروض لا بمعنى معروض النسبة على ما مر تحقيقه ولا ضرورة الى تقدير معها (قوله قال الآمدي الخ) المقصود من نقل كلامه بيان انه لم يعد العلم والقدرة من الاضافات فلا يكون كونه تعالى عالما وقادرا منها (قوله لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول معنى العلم بالوجود التصديق بأنه موجود وهذا لا يستدعي تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في سائر الصفات (قوله على أن ثمة الخ) إيجاب العلم يتضمن الدلالة ولذا أورد المصنف لفظة على واشار اليه الشارح بتقدير يدل (قوله الثاني أن كل ما يعلم منه الخ) يرد عليه مثل ما ورد على الوجه الأول ثم أنه انما يتم على مذهب من يقول لا حقيقة كلية له تعالى بل تشخصه عين ماهيته والا فهذا الدليل على تقدير تمامه انما يفيد انتفاء معلومية هويته تعالى لا انتفاء معلومية حقيقته والظاهر أن الكلام فيه ولذا ترى القائلين بامتناع

منه) من كونه موجوداً وعالماً وقادراً ومريداً وخالقاً الى غير ذلك (لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج فى نفيه) أى نفى مايعلم منه من صفات الالوهية (عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة) لان الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه) اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب احتج الخصم بأنه لو لم يكن) ذاته (متصور) معلوما (لامتنع الحكم عليها بانها غيره تصورة و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب ظاهر) وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما (المقام الثانى الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض أصحابنا كالغزالى وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي أبي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في لا كثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة (لان المعقول اما بالبديهة وحقيقته ليست بديهية واما بالنظر والنظر اما في الرسم وهو لا يفيد الحقيقة واما فى الحد) فاذن لا نعلم الحقيقة الا بالبديهة أو بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها المنا مس فلا يمكن العلم بها ه والجواب منع حصر المدرك) بالكنه (في البديهية والحد والرسم لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا) بالقياس الى عموم الناس (في شخص بلا سابقة نظر كما سبق) من (ان النظري قد ينقلب ضروريا) لبعض الاشخاص (وأيضا فالرسم وان لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها

﴿ المرصد السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول ﴾ فى ان أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى

معلوميته يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على أنه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الكنه لا على أن الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلون بحصول المعلومية لا يقولون أنه لا حقيقة له سوى أنه ذات واجب الوجود يجب كونه عالما قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات (قوله لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج الخ) اعترض عليه بأن من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد وأجيب بان هذا أيضا كلى اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا (قوله الجواب منع حصر المدرك الخ) منع الحصر انما يتم بجعل البديهى بمعنى البديهى بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح فلك أن تقرر الجواب بمنع عدم البداهة ايضا فتأمل (قوله فى أن افعال العباد الاختيارية الخ) لا خلاف فى أن افعال العباد الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى كما هو المشهور ولا فى أن الكلام اللفظى القائم بالنبي عليه الصلاة والسلام على تقدير حدوثه مخلوقة له تعالى أيضا اما عندنا فظاهر وأما عند المعتزلة فلما بقى اختياريته

وحدها) وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم هي (واقعة بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار (وقالت طائفة) هي واقعة (بالقدرتين) معا ثم اختلفوا

أو باستثنائه عن الكلية كما مر مع مافيه في بحث الكلام ثم ان البحث يعم الحيوانات العجم أيضا كما صرح به في ابكار الافكار والمنقد ولما لم يكن للنزاع في أفعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال في أن أفعال العباد الخ (قوله فاذا لم يكن هناك مانع الخ) قلت هذه الشرطية مستدركة فان الكلام مسوق على قواعد أهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فبعد إيجاد القدرة في العبد لا مجال للمانع أصلا قلت ليس قوله فاذا لم يكن هناك مانع الخ متفرعا على إيجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى بأن يوجد فيه ذلك والمعنى لما كان عادته تعالى جارية بذلك فاذا لم يكن هناك مانع لصدور الفعل عن العبد أوجد الله تعالى فيه فعلا مقارنا لايجاد القدرة فعلى هذا الاستدراك فتدبر (قوله وهذا مذهب الشيخ) قيل عليه ثبوت القدرة انما يعلم باثرها من الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد أثر عند الاشعري فمن أين يعلم ثبوتها ويرد على الجبرية النافين لها مطلقا والوجدان انما يشهد بثبوت الشعور والارادة فينا وليسا بأثرين للقدرة والجواب أن الضرورة تشهد بوجود القدرة منضما الى الارادة في الافعال الاختيارية دون غيرها وان لم تشهد بتأثيرها كما سيصرح به (قوله أي اكثرهم) احتراز عن النجار كما سيظهر بل عن أبي الحسين أيضا كما يقتضيه سياق كلام المصنف وان كان محل بحث (قوله بلا ايجاب بل باختيار) لا خفا انه لا يظهر من المتن فرق بين مذهب المعتزلة والحكماء لأن المعتزلة قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدر فاشار الشارح الى الفرق بينهما بأن وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء على سبيل الوجوب لكنه غير تام لان عدم الايجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الوجوب اللهم الا أن يقال مذهب المعتزلة أن صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام الشرائط على سبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان في الوقوع وان كان مردودا عند المحققين كما سبق وههنا احتمالان آخران أحدهما أن يقال ذات القدرة لا توجب الفعل عند المعتزلة انما الايجاب من التعلق الذي يجوز أن يكون بدله تعلق آخر وعند الحكيم ذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بان تكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل كما أن القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثاني أن يريد الحكماء بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد تعلقها بها من حيث تأثيرها في الفعل حتى يكون قدرة العبد كالآلة لقدرة الله تعالى وهي توجب الفعل بتوسطها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة ويندفع الاعتراض على القاضي بأنه لا معنى لنفي كون قدرة العبد متعلقة بقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر عن الحكماء من اثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة الى فعله الاختياري كما يفهم من الضابطة المذكورة أيضا ويدل عليه تنصيص الآمدي في ابكار الافكار على أن فعل العبد عند امام الحرمين واقع بقدرته مع تصريح المصنف بأنه موافق للحكماء في المذهب فالاظهر

(فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد (وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد) بصفته أعني (بكونه طاعة ومعصية) الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى (كما في لطم اليتيم تأديبا أو ايذاء) فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (وقالت الحكماء وامام الحرمين) هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد) اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع (والضابط) في هذا المقام (ان المؤثر اما قدرة الله أو قدرة العبد) على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة (أوهما) معا ذلك أما (مع اتحاد المتعلقين) كمذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة (أو دونه) أي دون الاتحاد (وحينئذ فاما مع كون أحدهما) أي احدي القدرتين (متعلقة للاخري و) لا شبهة في انه (ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد) اذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة (واما بدون ذلك)

أن الفرق بين المذهبين انما هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد بلا واسطة و بالاختيار وعند الفلاسفة بها وبالايجاب (قوله وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد) قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا في الفعل على أن كلا منهما جزء المؤثر أو صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الاعانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ماذكره الشارح (قوله أي بكونه طاعة ومعصية) يرد عليه أن هذه الصفة أمر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لأمر الله تعالى به او مخالفته له فلا وجه لجعله أثر القدرة كيف ولو قيل بوجودية الصفة المذكورة واستنادها الى قدرة العبد لكان العبد موجودا لبعض الاشياء وهو مذهب بعض الاعتزال و يحتمل أن يقال كون الفعل طاعة أو معصية لما عرضه بالنسبة الى محله نسبة الى قدرة العبد وان لم ينشأ منها (قوله وقالت الحكماء وامام الحرمين الخ) قال شارح المقاصد هذا النقل من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره (قوله أن المؤثر اما قدرة الله تعالى الخ) فيه بحث لان الترديد اما في المؤثر القريب في الفعل فلا يستقيم في قول الفلاسفة والامام واما في مطلق المؤثر فلا يتم الانفراد في قول المعتزلة لان القدرة الحادثة أثر القدرة القديمة وان اختير الاول ووجه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب في الفعل وان كانت القديمة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد تسليم صحته فكذلك عند المعتزلة وبالجملة كما لم يظهر فرق بين مذهبي الفلاسفة والمعتزلة بما ذكره في التفصيل السابق لم يظهر من هذا الضابط أيضا نعم لو ذهبت المعتزلة الى أن قدرة العبد صادرة عنه أيضا لكن لا بطريق الاختيار لا يلزم التسلسل بل بطريق الايجاب لظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة وصح

أي بدون أن تكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقتين فان قيل جاز أن يكون عكس مذهبه وهو أن أصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به أحد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على ان الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته (وجوه الأول ان فعل العبد ممكن) في نفسه (وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته) للممكنات باسرها وقدمر مخالفة الناس من المنزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادرية الله تعالى (ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر) * الوجه (الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله) بالاختيار والاستقلال (لوجب أن يعلم تفاصيلها واللازم باطل أما الشرطية) أى الملازمة (فلان الازيد والانقص مما أتى به ممكن منه) اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك (المعين منه دونهما لاجل القصد) اليه بخصوصه (والاختيار) المتعلق به وحده (مشروط بالعلم به) كما تشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لابد أن تكون مقصودة معلومة

ماذكره في الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله أعلم (قوله وهو مذهب القاضي) قيل هذا مشكل لان المفروض عدم كون احدى القدرتين متعلقة بالاخرى أى اثرها ونسبة هذا الى القاضي بعيد فلا يبعد ان يقال مقصود المصنف ضبط الاحتمالات العقلية ومذهب القاضي مندرج فيما سبق والاخير مما لم يذهب اليه أحد الا أن في الانحصار فيما ذكر نظرا والجواب يحتاج الى أدنى عناية يشهد بها السياق وهو ان يقال المراد من قوله فاما مع كون احداهما متعلقة للآخرى أن يكون احداهما فقط متعلقة بالآخرى أى لا يكون أصل الفعل ولا وصفه متعلقا بها فالنفي الذى هو مذهب القاضي راجع الى فيد فقط لان القدرة القديمة عنده كما تتعلق بقدرة العبد على أصل الفعل تتعلق بوصف الفعل أيضا ابتداء (قوله لما مر من شمول قدرته) فيه بحث وهو أن المذكور فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع اعنى أن يكون الكل واقعا بالفعل بقدرته تعالى ثم أن شمول الجواز انما يستلزم شمول الوقوع اذا تم دليل التمانع لكن ماذكره الشارح في بحث القدرة من هذا الموقف جوابا عن قول الجبائى بدفع جريان ذلك الدليل في الخالق والمخلوق فالوجه الاول لا يدل على المدعى (قوله لوجب أن يعلم تفاصيلها) قيل هذا الدليل ينفي الكسب أيضا لاشتراك الخلق والكسب في العلة المقتضية لكمال العلم وهو الصدور بالقصد والاختيار وأجيب بان القصد الأصلي موجب للعلم دون الضمني فالمشي الى موضع مثلا مقصود أصلي فيجب الشعور به في الخلق والكسب بخلاف تحريكات العضلات المقصودة في ضمن المشي وقصد الايجاد أصلي كليا بخلاف الكسب (قوله مما أتى به ممكن) لفظة من ههنا بمعنى في كما في قول الشاعر * ولست بالاكثر منهم حصى * فلا يلزم الجمع بين اللام ومن في أفعل التفضيل (قوله والاختيار) ان جر عطفا على القصد فمشروط خبر الوقوع ولاجل لغو

له (وأما الاستثنائية) أي بطلان اللازم (فلان النائم) وكذا الساهي (قد يفعل) باختياره كانقلابه من جنب الى جنب (ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته) واعترض عليه بأنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور أولا يدوم له الشعور الثاني (ولان أكثر المتكلمين يثبون الجوهر الفرد) وتركب الجسم منه (فيكون البطء) في الحركات (لتخلل السكنات والمتحرك منا) باختياره (لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي) وابنه (الحركة وهي صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان) الوجهان أى الثاني والثالث المذكوران في ابطال اللازم (لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه محرك لاجزائها) لامحالة (ولا شعور له بها فكيف) يتوهم انه (يعرف حركتها وتقصدها * الوجه (الثالث ان العبد لو كان موجداً لفعله) بقدرته واختياره استقلالا (فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه) والا لم يكن قادراً عليه مستقلا فيه (و) أن (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم أيضا أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع (وذلك المرجح لا يكون منه) أى من العبد باختياره (والا لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (ويكون الفعل عنده) أى عند

يتعلق به وان رفع بالابتداء على أن يكون بتأويل القصد خبر الوقوع قوله لاجل القصد (**قوله** فلان النائم قد يفعل باختياره) هذا على رأى من لا يجعل النوم ضدا للقدرة لكن فيه بحث وهو انه قد ذكر الآن ان القصد لا يتصور بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد للعلم فكيف يجعل فعله اختياريا (**قوله** ولا شعور له بها) فان قلت الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بالشعور فضلا عن دوامه أجيب بأنه وان كان غير مستلزم له الا انه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشئ ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظرى والمحرك لأصبعه يتأمل فى تفاصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وبه لو تم يندفع الاعتراض فى صورة النوم (**قوله** فينسد باب اثبات الصانع) سنذكر ان هذا الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعى الموجب فى الفعل الاختيارى فلا يتجه ان ترجيح الفاعل لمعلوله بلا داع يوجبه لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا موجد ليلزم انسداد ذلك الباب (**قوله** ويكون الفعل عنده واجبا الخ) لا خفاء أن مجرد كون المرجح من غير العبد ينفي اختياريه فعله بطريق الاستقلال فلا حاجة لذلك الى قوله ويكون الفعل عنده واجبا لكن لزوم كونه اضطراريا لازما يحتاج اليه فلذا ذكره أولان الاستقلال الذى يدعونه بمعنى ان العبد متمكن من ايجاد الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح لانه مستقل بالكلية كيف وهم قائلون بأن الله تعالى خالق القوى والقدر نعم كون ذلك المرجح الموجب

ذلك المرجح (واجبا) أي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه (والا لم يكن الموجود) أى ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز أن يوجد معه الفعل تارة ويعدم أخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص أحد الوقتين بوجوده يحتاج الي مرجح لما عرفت فلا يكون مافرضناه مرجحا مرجحا تاما هذا خلف واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه (فيكون) ذلك الفعل (اضطراريا) لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه (وأورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى) قادراً (مختاراً الامكان اقامة الدلالة بعينها فيه) ويقال لو كان موجداً لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وأن يتوقف فعله على مرجح الى آخر مامر تقريره فالدليل منقوض بالواجب تعالى (وأجيب) عن ذلك (بالفرق بأن ارادة العبد محدثة) أي الفعل يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة (فافتقرت) ان تنتهى (الى ارادة يخلقها الله فيه) بلا ارادة واختيار منه (دفعا للتسلسل) في الارادة التى نفرض صدورها عنه (وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة أخرى ورد) في الباب (هذا الجواب) الذي ذكر في الاربعين (بأنه لا يدفع التقسيم المذكور) اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان أمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغني أيضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا (والفرق) الذى ذكرتموه (في المداول

من العبد لا بالاختيار ينفي أيضا الاختيارية فلا حاجة الى نفيه فتأمل (قوله لا اختيار يا بطريق الاستقلال) كما زعموه فيه دلالة على ان هذا الوجه انما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد فى أفعاله واستنادها الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله (قوله وأورد عليه ان هذا ينفي الخ) فيه بحث لما سيصرح به من ان هذا الاستدلال الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعى فى الفعل الاختيارى فهو المراد بالمرجح فى الدليل ونحن لا نقول به فكيف يتوجه الايراد علينا بامكان اقامة الدلالة بعينها فى قدرة الله تعالى ويمكن أن يتعسف فى الجواب بأن حاصل الايراد من طرف المعتزلة انكم تدعون أنا أخطأنا فى دعوى استقلال العبد فى أفعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال على اضطرارية أفعاله وهذا الدليل يجرى فى أفعال الله تعالى مع انكم معترفون بأنا مصيبون فى دعوى استقلاله تعالى فى أفعاله وكونها اختيارية والأقرب فى الجواب أن يقال التغيير اليسير لبعض مقدمات الدليل لا يقدح فى نقضه كما سلف فكانه قال لو لزم اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجيحه على الداعى لزمت على تقدير كفاية نفس الاختيار فيه لامكان اقامة الدلالة بعينها حينئذ أيضا فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادرا مختارا ثم قوله فى الجواب يتوقف على مرجح هى الارادة الجازمة فيه انه لا يلائم السياق اذ قد

مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل) وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف (وفيه) أي في هذا الرد (نظر فان مآله) أي مآل ماذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري (الى تخصيص المرجح في قولنا ترجح فعله يحتاج الي مرجح بالمرجح الحادث) فان المرجح القديم المتعلق اذلا بالفعل الحادث في وقت لا يحتاج الى مرجح آخر فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه والاكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه وأما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لايحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل وحينئذ لايتجه النقض (ويتم الجواب) ولما كان القائل أن يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لامختارا أشار الى دفعه بقوله (وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه) وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لاينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد أيضا يوجب فعله وهذا الوجوب لاينافي كونه قادرا مختارا قلت لاشك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لاينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه أن يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذ وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب

عرفت أن سياق الكلام على ارادة الداعي من المرجح في أصل الدليل فتأمل (قوله بل ينتهي الى مرجح قديم) فيه بحث أن المراد بالمرجح القديم هو الارادة القديمة كما دل عليه قوله فقد عرفت جوابه فلا نسلم السياق اذقد تحققت باعترافه أن مبنى الكلام على وجوب الداعي في الفعل الاختياري (قوله بل عن غيره فلا يكون هو الخ) فيه بحث وهو ان انتفاء صدور المرجح عن العبد باختياره لا يستدعي صدوره عن غيره لجواز أن يكون صادرا عنه من غير اختياره بلا لزوم التسلسل وقولهم كل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على أن لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والا فالاحراق الحادث يستند الى النار الحادث بالايجاب وذلك ههنا أول المسألة اللهم الا أن يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتأمل (قوله تطرق اليه شائبة الايجاب) يعني فلا فرق حينئذ بين أفعال الله تعالى وأفعال العباد في الاضطرارية نعم بينهما فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل في أفعاله لصدور المرجح عنه والعبد ليس بمستقل في أفعاله لصدور المرجح عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تعالى لكن لا يلزم الايجاب لان التعلق ليس بلازم لما بل هو مسبوق بتعلق آخر لا الى نهاية كما مر مرارا وقد لا يسبقه تعلق آخر فلا يتعلق

(واعلم ان هذا الاستدلال) أى الوجه الثالث (انما يصلح لزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري) وكون الفعل معه واجبا كابى الحسين واتباعه (والا فبلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور) من غير داع الى ذلك الطرف كما مر (فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح) وداع (كونه اتفاقيا) واقعا بلا مؤثر (وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما أغنانا عن اعادته والمعتزلة) القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه يدعى فى ايجاد العبد لفعله الضرورة) اى يزعم ان العلم بذلك ضروري لاحاجة به الى استدلال (و) بيان (ذلك ان كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش والصاعد) باختياره (الى المنارة والهاوى) أى الساقط (منها) ويعلم ان الاولين من هذين القسمتين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شئ منهما بخلاف الاخيرين اذلا مدخل في شئ منهما لارادته ودواعيه (ويجعل) أبو الحسين (انكاره) أى انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية (سفسطه) مصادمة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه (عائد الى وجود القدرة) منضمة الى الاختيار فى الأولي (وعدمها) في الثانية (لا الى تأثيرها) فى الاختيارية (وعدمه) أى عدم تأثيرها فى غيرها (وذلك انه لا يلزم من دوران الشئ) كالفعل الاختيارى (مع غيره) كالقدرة والدواعى وجودا وعدما (وجوب الدوران) لجواز أن يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم) أيضا (من وجوب الدوران) على تقدير ثبوته (العلية) أي كون المدار علة للدائر (ولا من العلية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز أن يكون المدار جزأ أخيرا من العلة المستقلة (ثم يبطل ماقاله) أبو الحسين (أمران * الأول ان من كان قبله) من الامة كانوا (بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفى الضرورة) عن هذا المتنازع فيه اما نفى المخالف فظاهر واما نفى الموافق فلاستدلاله عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة) فيه * الامر (الثاني ان كل سليم العقل اذا اعتبر

بالفعل ولا يتصور مثله فى ارادة العبد لانها مخلوقة لله تعالى وواجب كونها مع الفعل بالدليل الذى مر فى موقف الاعراض فتأمل (قوله واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاما الخ) لاحاجة الى هذا لجواز ان يعمم المرجح المذكور فى الدليل الى الداعى والارادة الجازمة ثم لما كان اختيار العبد بمحض خلق الله تعالى وجب مقارنة تعلقه

حال نفسه علم ان ارادته للشيء لاتتوقف على ارادته تلك الارادة) بل تحصل له تلك الارادة سواء أرادها أولم يردها (و) علم أيضا (انه مع الارادة الجازمة) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع (يحصل المراد وبدونها لايحصل ويلزم منهما) أي من المقدمات التي علمها بوجدانه (انه لا ارادة منه ولاحصول الفعل عقيبها منها فكيف يدعي الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والعجب من أبي الحسين انه خالف أصحابه في قولهم القادر على الضدين لايتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك) أي فعله لاحدهما دون الآخر (على الداعي) الى أحدهما (ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجداً لفعله) كما هو مذهبنا (ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتي ادعى العلم الضروري بذلك قال) الامام (وعندي ان أبا الحسين ما كان ممن لايعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال) يعني في مسئلة خلق الاعمال وما يبتنى عليها (لكنه لما أبطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم) بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك (والا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدي فضلا عمن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق) فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا (لايقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لاينافي القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية) على سبيل التفويض اليه بالكلية (وهو انما ادعي العلم الضروري في الاول) أي التأثير (لا في الثاني) أي الاستقلال حتى يتجه ماوردتموه عليه (لانا نقول غرضنا) في هذا المقام (سلب الاستقلال) الذي يدعيه أهل الاعتزال (كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان أبو الحسين ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذلا فرق في العقل بين أن يأمر الله) عبده (بمايفعله) هو بنفسه (و) بين أن يأمره (بما يجب

لوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار (قوله انه لا ارادة منه) فيه بحث اذ لايلزم من عدم توقف ارادته على ارادة أخرى أن لا يكون الارادة منه لجواز أن يكون منه لا بالاختيار ولك أن تقول سيصرح ان الغرض في هذا المقام سلب الاستقلال واذا يحصل على تقدير صدور ارادته منه بالايجاب واستلزامها الفعل فمعنى قوله لا الارادة منه انها ليست منه بالارادة فحينئذ يندفع البحث (قوله كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين) عدم الاستقلال عند الاستاذ ظاهر وأما عند امام الحرمين فلأن قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلا في فعله بمعنى التمكن من

عنـد فعله ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل) والترك وأيضا لافرق بين أن يعذب الله العبد على ما أوجده فيه وبين أن يعذبه على فعل يجب حصوله عند ماوجده فيه لانه لافرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل مايوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصوله الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان أبا الحسين أنكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منـه تمويه وتلبيس انتهى كلامه (وأما غيره) أي غير أبي الحسين (فيستدل عليه) أي على ان العبد موجد لأفعاله (بوجوه كثيرة مرجعها الى أمر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل) على سبيل الاختيار (لبطل التكليف) بالاوامر والنواهى لان العبد اذا لم يكن موجـدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا أن يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا (و) بطل (التأديب) الذى ورد به الشرع اذ لامعني لتأديب من لايستقل بايجاد فعله (وارتفع المدح والذم) اذ ليس الفعل مستند اليه مطلقا حتى يمدح به أو يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الوارد بهما الوعـد والوعيـد (ولم يبق للبعثة فائدة) لان العباد ليسوا موجودين لافعالهم فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز حينئذ أن يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنـة واشياعهم فلايتصور منفعة للبعثة أصلا (والجواب) منع الملازمات المذكورة وهو (المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية) حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك (كما يمـدح الشيء ويذم بحسـنه وقبحه وسلامته) من الآفة (وعاهته) فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها (وأما الثواب والعقاب) المترتبان على الافعال الاختيارية (فكسائر العاديات) المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غـير لزوم

فعـله وتركه وفى ذكر امام الحرمين بحث يظهر بما مر فى أول المقصد فليتأمل (قوله فرحبا بالوفاق) أى فى نفى الاستقلال ولامرحبا باسناد الايجاد الى غير الله تعالى (قوله عند حصول الارادة الجازمة) أى مع اعترافه بانها من غيره وكذا الداعى الذى يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم فان الداعى عبارة عن العلم بالمصلحة ولاقائل بان العلم مخلوق للعبد (قوله فكسائر العاديات) قيل هذا يؤدى الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى كما ذهبت اليه المعتزلة لايجاب العادة وذلك لان قسمة العادة الى الموجب وغيره لم تعهـد عن أحد ولا جهة له أيضا والجواب أما أولا فلجواز ارادة التنظير من قوله فكسائر العاديات أى جميعها والتنظير فى مجرد عدم اللزوم العـقلى وانجاه السؤال لا انهما من قبيل العاديات وأما ثانيا فهو ان مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم القبح العقلى فى نفس تركهما وهو الذى نحن نمنعه وأما وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا ننكره كيف وقد قال عز من قائل ما يبدل القول لدى فان قلت دوام الترتب أو أكثريته شرط فى العاديات كما مر فكيف يكون عقاب العاصى

عقلي وانجاه سؤال (وكما لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء أو عقيب مماسة الماء (فكذا ههنا) لا يصح أن يقال لم أثاب عقيب أفعال مخصوصة وعاقب عقيب أفعال أخرى ولم لم يفعلها ابتداء أو لم يعكس فيهما (وأما التكاليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي) للعبد (الى الفعل) واختياره (فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك) الاختيار المترتب على الدواعي (يصير الفعل طاعة) وذلك اذا وفق مادعاه الشرع اليه (ومعصية) اذا خالفه (و) يصير (علامة للثواب والعقاب) لا سببا موجبا لاستحقاقهما (ثم ان هذا) الذي ذكروه (ان لزم) القائل بعدم استقلاله العبد في أفعاله (فهو لازم لهم أيضا لوجوه * الاول ان ماعلم الله عدمه) من أفعال العبد (فهو ممتنع الصدور عن العبد) والاجاز انقلاب العلم جهلا (وما علم الله وجوده) من أفعاله (فهو واجب الصدور عن العبد) والاجاز ذلك الانقلاب (ولا مخرج عنهما) لفعل العبد (وانه يبطل الاختيار) اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكاليف وأخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الافعال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بأن العلم تابع للمعلوم على معني انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى أن صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بأن زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس

قلت الأكثر بالنسبة الى عامة المكلفين هو عقاب العاصي (قوله قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره) فيه بحث لان العبد محل للاختيار لا منشأ له عند الشيخ الاشعري على ما اعترف به سابقا من ان الاختيار ليس من العبد والا لسبق باختيار آخر وتسلسل فلا معنى لجعل الامور المذكورة دواعي الى نفس الاختيار بل الانسب بمذهب الشيخ أن يقال التكليف والبعثة مثلا تكون معدا للعبد بخلق الداعي والارادة فيه ويمكن حمل عبارة المصنف على هذا لكن عبارة الشيخ تأبى عنه (قوله واعترض عليه بأن العلم تابع الخ) قد يجاب عنه بأن المراد من الوجه الاول ان الله تعالى اذ علم في الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به لم يكن بد من وقوع هذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه فيما لا يزال والا لانقلب العلم جهلا فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد الاعتراض (قوله واذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه) وبخصص

فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزم أن لايكون تعالى فاعلا مختاراً لكونه عالما بأفعاله وجوداً وعدما * (الوجه الثانى ما أراد الله وجوده) من أفعال العبد (وقع قطعا وما أراد الله عدمه) منها لم (يقع قطعا) فلا قدرة له على شئ منها أصلا ويرد عليه أيضا النقض بالباري سبحانه وتعالى على ان المعتزلة ذاهبون علي أن ما أراده الله أو لم يرده من أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره *(الثالث أن الفعل عند استواء الداعى الى الفعل والترك يمتنع) لان الرجحان يناقض الاستواء (وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر) المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لايخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعى فان معني كونه قادراً انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع أثر فيه * (الرابع ايمان أبى لهب مأمور به) أي أمر بأن يؤمن دائما (وهو ممتنع لانه تعالى أخبر بأنه لايؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به) ومما جاء به انه لايؤمن (فيكون) هو فى حال ايمانه على الاستمرار (مأمورا بأن يؤمن بأنه لايؤمن ويصدق بأنه لايصدق وهو) أى تصديقه بعد تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا

منها هذا القيام هو ارادته تعالى فى العلم تابع للارادة لا بالعكس (قوله وما أراد عدمه الخ) ههنا واسطة وهى أن لا يريد الوجود ولا العدم لكنه غير محقق عندنا وان جوزه المعتزلة كما سيأتى ثم الأولى أن يقول وما لم يرد وجوده لم يقع قطعا لان ما لم يقع قطعا يكون عدمه أزليا فذلك العدم ليس مرادا والا كان متجددا (قوله ويرد عليه النقض بالبارى تعالى الخ) لان ما أراد الله سبحانه من أفعال نفسه وقع وما أراد عدمه لم يقع فلا قدرة وأجيب بأن وجوب وقوع مراد الله تعالى بارادته لاينافى قادريته وأما وجوب مراد العبد أو امتناعه بارادة البارى فمناف لقادرية العبد وأنت خبير بأن الكلام فى المنافاة للقادرية بمعنى التمكن من الفعل والترك والفرق حينئذ محل تأمل الا أن يلتزم التسلسل فى التعلقات كما مر غير مرة (قوله الثالث الفعل عند استواء الداعى الخ) فيه بحث لان طريقة الاستدلال لغير أبى الحسين وتوابعه وغيرهم لا يقولون بتوقف فعل البارى فلا وجه وجيها للوجه الثالث اللهم الا أن يقال توابع أبى الحسين فى وجوب الداعى يخالفه فى ضرورية المذهب والالزام عليهم فتأمل (قوله وحله ان وجوب الفعل الخ) هذا الحل لصاحب لباب الاربعين وفيه بحث لان شيأ من الداعى والقدرة اذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعدهما لم يتحقق المقدورية (قوله لانه تعالى أخبر بانه لايؤمن) ليس فى قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب ما يدل على ذلك لجواز أن يكون صليها للفسق على انه يحتمل ان يحمل الايمان المنفى على ايمان الموافاة اللهم الا أن يستفاد انه لايؤمن أصلا من خبر الرسول عليه السلام واسناد الاخبار الى الله تعالى لان الرسول عليه السلام ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى (قوله وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة وانه محال) لايخفى ان مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافه ليس بمحال ألا ترى ان من اعتقد أن العالم قديم مأمور بأن يصدق بأنه

(تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة) أي اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بأنه لا يصدق (وانه) أي ايمانه المشتمل على ما ذكر (محال) لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتيانه فائدة واعترض عليه بأن الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف أو لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي أي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من أبي لهب استحالة وأما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتأمل * (الخامس التكليف واقع بمعرفة الله) تعالى اجماعا (فان كان ذلك) التكليف (في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه) أي تحصيل الحاصل (محال) فيكون التكليف به ضائعا لاطائل تحته (وان كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه) وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها (غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال) وعار عن الفائدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبأن التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات أخرى كالواحدانية وغيرها من الصفات

حادث و يبدل اعتقاده اليه ولا استحالة فيه مع انه تصديق بما وجد من نفسه خلافه بل الاستحالة فيما نحن فيه انما نشأ من خصوصية المقام حيث لزم فيه الجمع بين التصديق وعدمه وهو محال بالضرورة وذلك لان الايمان بأنه لا يؤمن يتوقف على ثبوت عدم الايمان فيه لان الايمان وعدمه من أفعال القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته في القلب فيلزم من وقوعه المكلف به الجمع بين الايمان وعدمه **(قوله** ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه) قيل لا شك ان سماع هذا الخبر ممكن له وأنه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو المطلوب ههنا ولعل هذا هو وجه التأمل ولك أن تقول لا نسلم انه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيده ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم أن المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه به فان قلت اذا لم يكلف لزم أن لا يعاقب والقول بان التكليف أولا كاف لا جهة له لان الساقط لا يعود قلت المعلوم يقينا هو انه معاقب بالفعل لعدم اتيانه بالتصديق الاجمالي الذي أمر به وأما انه كان يعاقب على ذلك التقدير أيضا فيحتاج الى البيان فليتأمل **(قوله** و بأن التكليف انما هو الخ) فيه بحث لان الظاهر ان المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى ولا شك ان الدهري النافي للصانع مكلف بأن ينظر فيعرف وجوده

التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها ﴿ وربما احتج الخصم ﴾ على كون العبد موجدا لافعاله (بالظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي أنواع * الاول فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم * الثاني ما فيه مدح وذم) نحو وابراهيم الذي وفى كيف تكفرون بالله (و) ما فيه (وعد ووعيد) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم (وهو أكثر من أن يحصى * الثالث الآيات الدالة على ان أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم) كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً الذي أحسن كل شئ خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون * (الرابع تعليق أفعال العباد بمشيئتهم) أي الآيات الدالة عليه (نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر * الخامس الامر بالاستعانة نحو إياك نستعين استعينوا بالله) ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله في العبد فيما يوجده العبد باعانة من ربه * (السادس اعتراف الانبياء بذنوبهم) كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا أنفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك إني كنت من الظالمين * (السابع ما يوجد في الآخرة (من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعوني لعلي أعمل صالحا لو أن لي كرة فأكون من المحسنين الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره) وايجاده وخلقه (نحو والله خلقكم وما تعملون) أي عملكم (خالق كل شئ) وعمل العبد شئ فعال لما يريد وهو يريد الايمان) اجماعا (فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل و) معارضة (بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيراً وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقائقها

تعالى فالرد الثاني مردود فتأمل (قوله الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد) لما ثبت بالدلائل أن الكل بقضاء الله تعالى وقدرته وجب جعل هذه ألفاظ مجازات عن السبب العادي أو جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الأفعال كما في بنى الامير المدينة (قوله أي عملكم) مبنى على ما ذهب اليه سيبويه من ان ما مصدرية لاستغنائه عن الحذف ولو جعلت موصولة تم الاستدلال أيضا لان كلمة ما عامة يتناول جميع ما يعملونها من الاوضاع والحركات وغير ذلك قيل على تقدير جعل ما مصدرية أيضا يحتاج الى جعل اضافة عملكم لافادة العموم والا فالعمل بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار ولا خلاف في انه مخلوق له تعالى ويرد عليه انه لا اضافة في الآية حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق ثم انه لا حاجة اليه لان العمل ههنا بمعنى المعمول

كما هو الظاهر منها (وأنت تعلم أن الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها) خصوصا في المسائل اليقينية (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها مافيه كفاية لاثبات مذهبنا

﴿ المقصد الثاني في التوليد وفروعه ﴾

اعلم ان المعتزلة لما اسندوا أفعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا) ورأوا فيها أيضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه أصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد (قالوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد و) حركة (المفتاح) فان الاولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها أو لم يقصدها (والمعتمد في ابطاله) أي ابطال التوليد (مابينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه) أي على ابطاله (بأنه) يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد وأما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه (اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر) في زمان جذبه (الى جهته فان قلنا حركته) أي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص (تولدت من حركة اليد فأما بهما) أي بالجذب والدفع معا (فيلزم مقدور بين قادرين) مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته (واما بأحدهما) فقط (وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور (لايلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة) وبيانه على مافي الابكار ان المتولدات منها ماهي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ماهي قائمة بغير محل القدرة فاختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى انها بأسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن

الذي هو الحاصل بالمصدر وذا لايصدق على مثل السرير فتدبر (قوله فيلزم مقدور بين قادرين) فيه نظر اذ للخصم أن يسند الحركة الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انه مستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة فحينئذ لاتوارد ولاتحكم (قوله وبيانه على مافي الابكار الخ) انما قال على مافي الابكار لما في تقرير مذهب ضرار وحفص من الاختلافات فان مانسب اليهما ههنا من القول بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة نسبه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل الى النظام بحكاية الكعبي عنه ونسب الى ضرار وحفص القول بكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد

اسرش الى انها كلها حوادث لامحدث لها والنظام الى أن المتولدات برمتها من فعل الله تعالى
لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى أن ما كان منها في
محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو
أيضا من فعله كالقطع والذبح ومالا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب
والاندفاع والثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فالالزام بها لايقوم بها
حجة عليهما ﴿ والمعتزلة ﴾ القائلون باسناد المتولدات الى العباد (ادعوا الضرورة تارة كأبى
الحسين واتباعه (وجنحوا الى الاستدلال أخرى) كالجمهور منهم (اما الضرورة فقالوا من رام
دفع حجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته) فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعلا
له (وليس) هذا (الاندفاع) فعلا له (مباشراً بالاتفاق) منا ومنكم (فهو بواسطة ما باشره
من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظرى من النظر وحصول أمثاله
من أسبابها واعلم ان الآمدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها أول من
وجوه استدلالاتهم وليس في كلامه مايدل على أن أبا الحسين ادعى الضرورة ههنا (ويؤيده
اختلاف الافعال) التى سميت متولدة (باختلاف القدر) الثابتة للعباد (فالايد) القوى
(يقوى على حمل مالا يقوى على حمله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقعا بقدرة الله لجاز
تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوي) بأن يخلق
الله الحركة في الجبل دون الخردلة (وانه مكابرة) صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى

(قوله وان كان معدوما حال وجود المتولد) فلم يشترطوا بقاء الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا فى تحقق تمام العلة بوجود الفاعل فى الجملة مقدما أو مقارنا فمعنى كون المتولد فعلا للمعدوم مقدورا له تأثيره باختياره فى السبب الموجب له فلا يرد أن المتولد لو كان مقدورا للعبد لما وجد بعد فنائه (قوله حوادث لامحدث لها) أورد عليه انه يستلزم استغناء العالم عن الصانع وأجيب بأنهم انما جوزوا ذلك فى المتولدات لثبوت مايفضى الى حدوثها ولا يجوزونه فى غيرها فلا يلزم ذلك (قوله كالقطع والذبح) أراد بهما المقطوعية والمذبوحية لا القاطعية والذابحية فانهما قائمتان بمحل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الالم فى المضروب والاندفاع فى الثقيل حيث حكم بان الاولين واقعان على وفق الاختيار دون الآخرين ماسيجئ من ان الآخرين قد يقعان بعد عجز فاعل السبب وموته فلا يكونان حينئذ على حسب القصد والداعية بخلاف الأولين فان قلت قد يقع الأولان أيضا بعد ذلك كما اذا رمى بسكين فاتفق بعد موت الرامى أن أصاب المذبح أو عضوا فحصل الذبح أو القطع قلت هذا ليس بذبح وقطع فى العرف ولو سلم فالمعدود مما وقع على وفق الاختيار ليس القطع والذبح فى مثل هذه الصورة ولا مطلقهما (قوله لايقوم حجة عليهما) وكذا لايقوم حجة على ثمامة والنظام اذ ليس المتولدات عندهما من فعل العبد على مافى الابكار حتى يلزم

القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط افعال أخر والآمدى جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلائلهم (وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه * الاول ورود الامر والنهي بها) أي بالافعال المتولدة (كما) وردا (بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال في الحروب) والحدود وبناء المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة أحكام الشرع (والايلام) بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوبا أو ندبا وايلام مالا ينبغي ايلامه منهى عنه فلولا أن هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة (الثاني المدح والذم) فان العقلاء يستحسنون المدح والذم فى أمثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد (الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله) كما في قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيداً بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقى فدل على أن الفعل منه (والجواب بعد ماتقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهى والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات وأما حديث النسبة فبني على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة (انه) أى الجواب بعد ماتقدم انه (لم لا يكفى اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر فى ذلك) هذا الجار متعلق بقوله لا يكفى أى لم لا يكفى الاجزاء في جميع ماذكر فانه تعالى لما أجرى عادته بايجاد هذه الافعال التى يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم فى النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من أفعالهم وأجاب الآمدي عما جعله وجها أول بما اسلفه في الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد فى نفسه ان فعله الاختيارى مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذى نخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة

أحد المحذورين (قوله فان العقلاء يستحسنون المدح والذم الخ) اعترض عليه بأن حسن المدح والذم لا يدل على استناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على إلقاء الصبي فى النار اذا احترق بهامع انا نعلم ان المحرق غير الملقى وأجيب بأن الذم فيما ذكر على نفس الالقاء المفضى الى الاحراق عادة

على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه أن يكون من أفعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعا وأجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف أي التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك مايدل على وقوع الفعل بالقدرة وأجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك أن تقول جاز أن يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها (ولما ابطلنا أصل التوليد بطل ماهو متفرع عليه) فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها (لكننا نذكرها تنبيها على ماوقع في آرائهم من الاضطراب) والتنافي (الفرع الاول) من تلك الفروع (ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع) باتفاق المعتزلة (أن يقع مباشراً بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد) وذلك لان وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشراً فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما (وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضي الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه) أي في الجبل من قدرة الذرة (اعداداً من الحمل موازنة لاعداد اجزائه فيرتفع) الجبل (بها) أي بتلك الاعداد من الحمل (وذلك محال ضرورة والجواب انه) أي القول بامتناع اجتماعهما (يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين) في محل

لا على الاحراق (قوله اذا المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب الخ) قيل عليه وقوع المتولد بعد عجز فاعل السبب و بعد موته لا ينافي كونه على حسب قصده وداعيته انما ينافيه لو كان وقوعه من الفاعل ابتداء وأما لو كان وقوعه منه باعتبار ايجاد السبب فلا نسلم المنافاة غايته وقوع الفعل زمان عجز الفاعل أو زمان عدمه وذلك انما يمتنع في الفعل المقدور ابتداء (قوله والمتولد محتاج الى السبب قطعا) ان أريد احتياجه الى سبب غير فاعل المباشر ومايصدر عنه فهو ممنوع عندهم وان أريد احتياجه الى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلا له فان أفعال البارى تعالى صادرة عنه تعالى بمرجح يكون منه مع انها أفعاله تعالى اتفاقا (قوله واجتماع المثلين محال) اذا كان مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يكن له اختصاص بالقدرة الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجرى في أفعال الله تعالى على القول بالتوليد فيها (قوله وذلك محال ضرورة) وجوابه منع استحالته نعم هو خلاف ماجرى عليه

واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الاشرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لايجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثانى (ثم) نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليداً اجتماع المثلين (اذ قد يكون تأثيره) بالمباشرة (في غير ماوقع بالتوليد) مشروطا (بشرط عدم السبب) كما ان وقوعه تولداً مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع المثلين) لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والتوليد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو ان تأثيره بالمباشرة في عين ماوقع بالتولد لافي غيره وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر لئلا يلزم اجتماع تأثيرين على شئ واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من أبكار الافكار والموافق لذكر لفظة العين (الثانى) من الفروع (قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله) عندهم (بالمباشرة) ومقدور بالقادرية من غير توسط سبب (ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليه والا لاحتاج في فعله الى سبب) هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى أسباب المتولدات وهو على الله محال (والجواب ان ذلك) أي لزوم احتياج البارى بناء على امتناع وقوع الفعل) المتولد (بدون السبب) وقد عرفت بطلانه بما أوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشراً له وقد قال به أبو هاشم أيضا في الغائب في أحد قوليه وان منعه في الشاهد مطلقا (مع أنه) أي الاحتياج الى السبب المولد (لايزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها) اذ ههنا أيضا يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض الي ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لامحذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض (وجوزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم) ويشهد (به الحس من حركة الأغصان والأوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة) واعتمادها عليها (ولاشك أن حركة الرياح) واعتمادها (من فعل الله تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الاغصان والأوراق من فعله توليدا (والجواب ماسبق في

عادة الله سبحانه وتعالى على ان اجتماع المثلين غير صدورهما من واحد فتأمل (قوله ويحتمل الكلام وجها آخر) الفرق بين الوجهين ظاهر فان المباشر والمتولد في الوجه الاول متغايران بالشخص يقع المباشر عند عدم السبب ويقع المتولد عند وجوده وفي الوجه الثانى يتحدان به بالذات يقع تارة بالمباشرة وأخرى بالتوليد ولا يخفى ان لفظ العين في الوجه الثانى على ظاهره وفي الوجه الاول محمول على المثلية أو يراد به العينية بحسب الماهية

فعل العبد) من أن ترتب فعل على آخر لايستلزم أن يكون مسببا له لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة (الثالث) من الفروع (قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولايتولد من تذكر النظر) يعني انه اذا أغفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لايكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى أولهما بقوله (لانه) أي تذكر النظر (ضروري من فعل الله) تعالى وليس مقدورا للبشر (فلو وقعت المعرفة بالله به) أي بالنظر حال كونه (متذكرا لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل الله أيضاً (فامتنع التكليف بها) وخرجت عن أن تكون مأموراً بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله (ولانه) أى تذكر النظر (حينئذ) أى حين كونه مولدا (يولد العلم ولو عارضته الشبهة) أي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضته شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها (وجواب الاول مامر) من انه مبني على أن التكليف لايكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسئلة خلق الاعمال (و) جواب (الثاني لانسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح) وكلامنا فيه (ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر) أي وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها (فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم) من منع الشبهه توليده (دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد أيضا (قلنا يلزمكم مثله في امساك الايدى القوى الشيء) الذي يحر

نظيره أن يقال زيد عين عمرو فى الماهية أى ماهيتهما متحدة (قوله ثم تذكر النظر) أى بلاقصد التذكر (قوله بل مقدورامباشرابالقدرة) أى الحادثة والالم يكن مقدورا للعبد كمالو كان متولدامن تذكر النظر فيمتنع التكليف بهالكن يرد عليه انه يخالف ماذكره فى الفرع الاول وهوان المتولدمن السبب المقدور يمتنع أن يقع مباشرا باتفاق المعتزلة فتأمل (قوله وخرجت عن أن تكون مأمورابها) فيه دفع يمنع بطلان التالى أعنى امتناع التكليف بهابناءعلى ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذتكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وقدأوضحناه فى رابع مقاصد النظر فلينظر فيه (قوله وجواب الثانى لانسلم الخ) اعترض عليه بأن صحة النظر لايمنع نفس الشبهة المانعة وانمايمنع صحة الشبهة والجواب ان الكلام فى تذكر النظر الصحيح الواقع فى القطعيات ولاشك أن الشبهة العارضة

عند اعتماد الرياح العاصفة عليه (من أن تحركه) تلك (الرياح سواء كانت) تحرك ذلك الشيء فعلا (مباشرا للرب أو متولدا من فعله) الذي هو حركة الرياح (فما هو جوابكم فهو جوابنا (الرابع) من تلك الفروع (الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الادميين لا تحصل الا بالتوليد) اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال في الالم الحاصل من الآدمي فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لا نسلم انها أسباب بل جاز أن تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة (وزاد أبو هاشم التأليفات) على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا (ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة كمن ضم أصبعه الى أصبعه أو) ضم أصبعه (الى جسم آخر) وقال هذا التأليف يقع بغير توليد (بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة) كجسمين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد (الخامس) منها القائلون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه) اذا لم يمنعه مانع (فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي) أي تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة (المولد للالم) فانهما يولدانها حال الحدوث لا حال البقاء (والثاني كالاعتماد اللازم للسفلي) فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الآمدي ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهي في ابتدائه كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو أخذوا خصوص الابتداء أو ما لازمه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولمية ولوابه (السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح) أي الحاصل عقيبه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم وأثبته آخرون

لا يمنع العلم حينئذ وان لم يتبين عند الناظر وجه فسادها بعينها كما مر في الموقف الاول (قوله ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء الخ) فيه نظر اذ توليد الاعتماد حال الحدوث للحركة من المبدا وحال البقاء للحركة من الوسط ولا يمكن مثله في المجاورة فان التأليف لا يتعدد ولا في الوهي فلأن الالم واحد وان دام ولو سلم فالوهي متحقق عند البرء مع انتفاء الالم فلا يرد على المعتزلة ما أورده الآمدي لظهور الفرق (قوله لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة) قد عرفت مما ذكرنا آنفا ان البداهة أو النظر قد يوجب الاشتراط في البعض كما في الوهي و يحيل في

(والنافي له مراغم لأصله) في التوليد لان ترتب الموت على الآلام يقتضى تولده منها كما في سائر المتولدات (والمثبت له مراغم للاجماع) فان الامة أجمعوا على ان المستقل بالامانة والاحياء هو الله سبحانه وتعالي (وللكتاب) فان نصوصه دالة عليه (قال تعالى هو يحيي ويميت)ربي الذي يحيي ويميت (السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب) وغيره في أفعال العبد هل هي متولدة من فعله أولا وذلك (كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبخه (فأثبته قوم) وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله (لحصوله بفعله) وعلى حسبه (ومنعه آخرون) وقالوا لايقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لامباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من افعالهم (والا لحصل ذلك) الطعم أو اللون (بالضرب) أو نحوه من أفعال العبد (في كل جسم لان الاجسام متماثلة)لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة (فيقال لهم) بعد تسليم تماثل الجواهر (لم لايستند) حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض (الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه)فلا يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد)وهو مذهب جمهور المعتزلة (وقال أبو هاشم في المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهي) وكأنه أخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال (والوهي) يتولد (من الاعتماد)وذلك (لان الالم بقدر الوهي قلة وكثرة لابقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف مالم يؤلم) العضو (القوى المكتنز وما هو الا الاختلاف مايوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوهي) فان التفرق الحاصل منه في الرخو أكثر وأقوي من الحاصل في المكتنز فلا يكون الالم متولد من الاعتماد بل من الوهي لان خاصة التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها

البعض كما في الاعتماد فلا يلزمهم ماذكر في جميع الاسباب المولدة (قوله على ان المستقل بالامانة والاحياء الخ) ذكر الاحياء في صدد بيان لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد أو ايماء الى انه يلزم بعض المعتزلة خرق الاجماع على استقلاله تعالى بالاحياء أيضا لان منهم من يدعي ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية كالجبائي فاذ اعترف بكون الموت المتولد من الجرح مقدورا للجارح لزمه أن يعترف بان الحياة أيضا مقدورة له (قوله قال الله تعالى هو يحيي ويميت) فان المستفاد من الآية صدور جميع الاحياء والامانة منه تعالى كما عرفت من قولهم فلان يعطي ويمنع على ماحقق في كتب المعاني (قوله والا لحصل ذلك الخ) منقوض بعدم حصول الالم بضرب الحجر مع

(والجواب ان اختلاف الوهي المتفاوت) في القلة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الألم المتفاوت من الوهي الواحد) والصحيح كما في الابكار من الاعتماد الواحد أي في ان كلا منهما اختلاف في أمر متولد من شئ واحد بلا اختلاف فيه (فلم يستند هو) أي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد (الي اختلاف القابل كما استند) اليه (اختلاف الوهي) على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهي المختلف الي الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف المضروبين في قبول الوهي فان الرقيق الضعيف بذلك أولى فلم لا تجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة لى توسط الوهي بين الالم والاعتماد كما لا يخفى (وأيضا فيبطله) أي يبطل تولد الألم من الوهي (تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد فى الوهي كما لا يحصل برأس الابرة و) ما يحصل (بذنابة العقرب) فان هذين الالمين يتفاوتان جداً وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين (بل ربما كان يحصل) من الوهي (بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الابرة بكثير) مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولداً منه (التاسع) وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب (هل يمكن احداث الالم بلا وهي من الله تعالى

ان الالم متولد من الضرب عندهم فليتأمل (قوله والجواب ان اختلاف الوهي) الاظهر فى العبارة ان يقال والجواب ان اختلاف الالم كاختلاف الوهى لان النزاع وقع فى تولد الالم واعلم ان هذا الجواب انما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور وأما ما استدل أبو هاشم على دعواه بترتب الالم على الوهى المترتب على الاعتماد فان ترتب فعل على آخر هو معنى التوليد احتيج الى الجواب الذى سيذكره بقوله وأيضا فيبطله الخ لكنه أيضا غير تام كما ستطلع عليه (قوله وأيضا فيبطله تفاوت الالم) لا يقال الالمان المتولدان من الوهاء متساويان فاما الزائد فى أحدهما فمن خلق الله تعالى لانا نقول أمكن ان يقال مثله فى الالم بتقدير تولده من الاعتماد (قوله وما يحصل بذنابة العقرب) أى بابرتها نقل من الشارح ان الصغانى ذكرها فى العباب فى ذنب فالعبارة بباءين موحدتين وأما الجوهرى فقد ذكر فى باب النون مع الزاى المعجمة زنابا العقرب قرناها فهى بالباء الموحدة والنون لكنها لا تناسب هذا المقام لان العقرب لا تلدغ بقرنها بل بابرتها (قوله أقل مما يحصل برأس الابرة فيه منع ذكرناه فى بحث اللذة والالم وهو ان ذنابة العقرب لسميتها تفرق تفريقا غير تفريق الابرة بدخول جرمها فاقلية الوهاء الحاصل بها من الوهاء بدخول جرم الابرة ممنوع (قوله المذكورة فى الكتاب) فيه ايماء الى انه ليس آخر الفروع المذكورة فى الابكار فان فيه فروعا أخر (قوله هل يمكن احداث الالم) يمكن أن يقال حاصله ان الواقع فيما نشاهده هو وقوع الالم من الله تعالى مقارنا للوهى فهل يجوز خلاف ما نشاهده بأن يحدث الالم بلا وهاء أم لا فمن قال بأن الترتب فى أفعال الله تعالى يدل على التوليد وبأنه لا يجوز وقوع المتولد مباشرا لم يجوز ومن لم يقل جوز فالعبارة الظاهر على هذا التوجيه هي التى وقعت فى الكتاب لكن لا يكون هذا الفرع حينئذ مبنيا على مجرد الفرع

أم لا هذا مبني على ماتقدم في الفرع الثاني) فمن لم يجوز أن يكون فعله تعالى متولداً حكم بأن الالم الصادر عنه تعالى لايكون بسبب الوهي وتوليده اياه ومن جوز التوليد في أفعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولداً من الوهي و يعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا أن يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهي أولا وحينئذ يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى أفراده ولذلك لم يذكره الآمدي

﴿ المقصد الثالث في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع وهم يؤلونها ﴾

الاول الطبع * قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم (والختم) ختم الله على قلوبهم (والاكنة) وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه (ونحوها) كالاقفال في قوله تعالى أم على قلوب أقفالها فذهب أهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا أن يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة (أولوها بوجوه * الاول) وهو لاوائل المعتزلة (ختم الله على قلوبهم) الى آخر الآيات (أي سماها مختوما عليها) ومطبوعا عليها ومجعولا عليها أكنة واقفال ووصفها بذلك (كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن أناثا) أي سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لاقدرة لهم على الجعل الحقيقي (الثاني) وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما (وسمها) أي وسم الله على قلوب الكافر (بسمات) وعلامات (تعرفها الملائكة فيتميز بها الكافر عن المؤمن) وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع أن يخلق الله في قلوب الفجار سمة تميز بها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وذلك في مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه (الثالث) وهو للكعبي (منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعلمه انه لاينفعهم) ولا يؤثر فيهم (فلما لم يوفقوا لذلك) اللطف (فكأنهم ختم على قلوبهم) لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقفال موانع من الدخول (الرابع)

الثاني كما لايخفى (قوله لعلمه انه لاينفعهم الخ) فيه دلالة على ان المعتزلة وان أوجبوا اللطف على الله تعالى لكن

وهو لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (لكن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو) أي ماذكروه من التأويل (مع الابتناء على أصلهم الفاسد) وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وتعالى وسيأتيك بيان فساده (يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لأجل ذلك) حيث قال سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون * ختم الله على قلوبهم أي لايؤمنون لأجل الختم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب (وشيء مما ذكرتم لايصلح لذلك) أي لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة والاقفال على قلوبهم لايمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لايقتضي امتناع الايمان فلايصح الحمل عليها * (الثاني) من تلك الامور التي يؤولونها (التوفيق والهداية) فان الشارح الاشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لان الموافقة انما هي بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيؤ الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لاخلق القدرة اذ لاتأثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي أعني خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة (أولوهما

لايوجبونه اذا علم انه لاينفعهم (قوله لايقتضي امتناع الايمان (والا كان قبيحا لايسند اليه تعالى عندهم وقد يناقش في ذلك بأن ماذكر يصلح سببا للامتناع باعتباران مبدأ الوسم والمنع صفة في قلوبهم مانعة فتأمل (قوله وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة) هذا مخالف لمانقل عن المصنف من انه يوافق الحكماء في وقوع فعل العبد اذا كان اختياريا بقدرته وموافق لمامر هنالك نقله من شرح المقاصد (قوله وحملوا الهداية على معناه الحقيقي) قيل عليه هذا مع قوله والمعتزلة أولوهما يشير الى ان الهداية حقيقة في خلق الاهتداء باتفاق الفريقين وتفسيرها بالدلالة تأويل فالبحث عنها بانها باقية على حقيقتها أومؤولة بحث كلامي وهذا يخالف ماذكره في حاشية شرح المطالع من انه حقيقة في الدلالة على مايوصل الى المطلوب واحتج عليه بقوله تعالى وأماثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والجواب ان الغرض ههنا بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع والمذكور في حواشي شرح المطالع معناه اللغوي أو العرفي فلامخالفة ويمكن أن يدفع أيضا بأن الهداية قد تتعدى الى المفعول الثاني بنفسها وقد تتعدى بواسطة الحرف وقد يفرق بينهما بأن معنى الأول الايصال الى المطلوب ولا يكون الافعل الله تعالى فلايسند الااليه ومعنى الثاني الدلالة على مايوصل فيسند الى القرآن تارة نحو قوله تعالى يهدي للتي هي أقوم والى النبي آخرى نحو وانك لتهدي الى صراط مستقيم والمراد بالهداية في قوله ههنا وحملوا الهداية الخ هو المتعدي بنفسه وفي حواشي المطالع هو المتعدي بالحرف فانه حمل الهداية في قول مصنفه ونسئلك هدايا الهداية عليه لكثرة استعماله ولئلايلغوا الفقرة الثانية كما انه المراد

بالدعوة الى الايمان والطاعة) وأيضاح سبل الراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طريق الغواية كما في قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم ﴿ والذي يبطله ﴾ أي هذا التأويل (أمور * الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما) أي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الامة (لا اختلاف فيها) فلا يصح تأويلها بها * (الثاني الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم) اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل (والدعوة) المذكورة (حاصلة) فلا يتصور طلبها (واختلاف الناس) ليس في الدعوة نفسها بل (في) وجود (الانتفاع بها وعدمه * (الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح) يمدح بهما في المتعارف (دون كونه مدعوا) اذ لا يمدح به أصلا فلا يصح حملها على الدعوة * (الثالث) من تلك الامور (الاجل وهو) في الحيوان (الزمان الذى علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله) الذى قدره الله له وعلم انه يموت فيه (وموته بفعله تعالى) ولا يتصور تغير هذه المقدر بتقديم ولا تأخير قال تعالى ماتسبق من أمة أجلها وما يستأخرون فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل) فهو من أفعاله لا من فعل الله تعالى (و) قالوا (انه لولم يقتل لعاش الى امد هو أجله) الذي قدره الله تعالى له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى له (وادعوا فيه) أي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل (الضرورة) كما ادعوها في

في الآية الكريمة اعني وأما ثمود فهديناهم وهذا الجواب وان كان لا يخلو عن تكلف الا أن ارتكابه لتوجيه الكلام ليس أول قارورة كسرت في الاسلام (قوله فلا يتصور طلبها) فان قلت أمثال ما ذكر انما هو لطلب التثبيت والدوام قلت لا معنى لطلب التثبيت على الدعوة وهو ظاهر (قوله ولا يستقدمون) معطوف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده اذ لا يتصور استقدام شيء عند مجيئه فلا وجه لتقييد نفيه بالشرط هذا هو المشهور وقد ذكرنا في حواشي المطول انه يجوز عطفه على الجزاء أيضا بناء على أن يكون معنى قوله تعالى لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييره على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فارد على سوداء ولا بيضاء وقد يجاب عن الاستدلال بالآيتين لجواز ان يراد بالاجل فيهما الاجل الثابت فلا يعارض قسمة الاجل الى الثابت والمعلق وأنت خبير بأنه تخصيص بلا دليل وضرورة فلا يسمع فان قلت قوله تعالى ثم قضى أجلا واجل مسمى عنده يدل على تعدد الاجل لان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى قلت ممنوع لقوله تعالى وهو الذى في السماء إله وفي الأرض إله وقوله تعالى وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على أن ينزل آية ومثله أكثر من أن يحصى ولو سلم فلعل المراد بهما أجل الدنيا وأجل الآخرة

تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها (واستشهدوا عليه بذم القاتل) والحكم بكونه جانيا (ولو كان) المقتول (ميتا بأجله) الذى قدره الله له (لمات وان لم يقتله فهو) أى القاتل (لم يجاب) حينئذ (بفعله أمراً لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم) عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق (و) استشهدوا أيضا (بأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة ألوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك) أي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره (ذهبت جماعة منهم الى أن مالا يخالف العادة) كما فى قتل واحد وما يقرب منه (واقع بالأجل منسوب الي القاتل والفرق غير بين في العقل) لان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان أحدهما بأجله دون الآخر (ولو لاروم الهرب من الالزام الشنيع) وهو القدح في المعجزات (لما قالوا به) وبيان ذلك أنه لما حكمت العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم في ساعة الى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة اليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذى حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع

(قوله لما قالوا به) قدر جواب لو لئلا يتوهم تعلقها بما قبلها فانه فاسد من جهة المعنى ولذا لم يقدره من جنس ما قبلها (قوله وبيان ذلك انه لما حكم بالعادة الخ) المفهوم من هذا البيان هو انهم لم ينسبوا الموت فى كلتا الصورتين اليه تعالى بل فرقوا بأن نسبوا موت الجم الغفير بقتلهم فى ساعة الى القاتل ليندفع عنهم شبهة القدح فى المعجزات ونسبوا موت جماعة قليلة فى لحظة اليه سبحانه لعدم المحذور فى هذه النسبة وهو القدح فى المعجزات لكونه غير خارق للعادة ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل اليه وفيه نظر لان هذا الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من قول المصنف ذهب جماعة منهم الى ان مالا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل ومن سياق كلامه الى هذا القول انهم قائلون بان النسبة فى كلتا الصورتين الى القاتل غاية الامر ان الموت فى صورة موت الجماعة القليلة فى لحظة واقع بالاجل وفى صورة الجم الغفير لا بالاجل وهذا الفرق تحكم بحت لا يدعو اليه داع اذ لا يلزم القدح فى المعجزات على تقدير انتفائه لانه لما كان موت الجم الغفير منسوبا عندهم الى القاتل لم يكن فعلا لله تعالى سواء كان بالأجل أولا بالاجل فيلزم القدح ليحتاج الى دفعه بالفرق بكون الموت فى احدى الصورتين بالأجل وفى الأخرى لا به اللهم الا أن يقال اذا كان موت الجم الغفير فى ساعة بالاجل يكون لله تعالى دخل فيه فى الجملة وان كان منسوبا الى القاتل فيلزمهم الالزام ففرقوا ليندفع عنهم الالزام وأنت خبير بأن الخارق موت الجماعة الكثيرة فى ساعة بلا مقارنة قتل لا معها فلا يلزم القدح فى المعجزات سواء نسب موت الجم الغفير بالقتل اليه تعالى أو الى القاتل وسواء قيل انه

اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لايستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع في الوباء * (الرابع الرزق وهو عندنا كل ماساقه الله الي العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالا كان أو حراما اذ لايقبح من الله شئ ليس) ماذكره تحديدا للرزق بل هو نفي لما ادعي عن تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هوان الرزق كل ماانتفع به حي سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحا كان أو حراما وربما قال بعضهم هو كل مايتربي به الحيوانات من الاغذية والاشربة لاغير قال الآمدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور لانفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون أجيب بأن اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده (وأما هم) أي المعتزلة (ففسروه بالحلال تارة فأورد عليهم ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها) فللبهائم رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة (و) فسروره أخرى (بمالا يمنع من الانتفاع به أخري فيلزمهم ان من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف لاجماع) من الامة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذي يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد اصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز)وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانها منشأ

بالأجل أو لابه على ان انتفاء المقارنة لدعوى النبوة يميزه عن المعجزة فتأمل (**قوله** لأن مثله يقع في الوباء) ذكر في تاريخ الجزري انه كان في سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدائني انه قال حدثني من أدركته قال كان ثلاثة أيام فمات في كل يوم سبعون ألفا وقيل مات فيه عشرون ألف عروس وأصبح الناس في الرابع ولم يبق الا اليسير وصعد ابن عامر يوم الجمعة ومافي الجامع سوى سبعة رجال وامرأة فقال مافعلت الوجوه فقيل تحت التراب أيها الأمير (**قوله** ليس ماذكره تحديدا للرزق الخ) فانه فيه أمور (الاول) اطلاق لفظ الكل في التعريف مع انه للاحاطة الأفراد والتعريف للماهية (الثاني) خروج رزق البهائم عنه (الثالث) خروج المشروبات لعدم الأكل ثمة (**قوله** بل هو نفي الخ) فذكر العبد لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة الى المكلف وذكر الكل لافادة الشمول صريحا لكن يرد ان التعرض للأكل حينئذ مستدرك سواء حمل على ظاهره أو جعل مجازا عن مطلق الطعم ليتناول المشروب والظاهر ان كلام المصنف موافق لما نقله الشارح بقوله وربما قال بعضهم لكن ينبغي أن يريد بالعبد الحيوان مطلقا على التغليب لانه لاقائل بكون الرزق مخصوصا بالانسان (**قوله** وهو خلاف الاجماع) أبطل اللازم بكونه خلاف الاجماع لابقوله تعالى ومامن دابة في الارض الاعلى الله رزقها كما ذكر في تفسير القاضي وغيره لأن المعتزلة أجابوا عنه بأنه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه أعرض عنه بسوء اختياره وهذا وان سهل دفعه بأن يفرض ان الله تعالى لم يسق اليه شيأ من المباح لكن النقض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما قوي والجواب بأن معنى الآية والله أعلم ومامن دابة يتصف بالمرزوقية الاعلى الله رزقها وعلى تقدير تسليم كون هذا المعنى مشترك الدفع فان من أكل الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال

لاباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان أصلها (الخامس في الاسعار) وهو الرخص والغلاء (المسعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث) حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها اليه عليه الصلاة والسلام وقالوا سعر لنا يارسول الله فقال المسعر هو الله (وأما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو) أي السعر (فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله) تعالى (وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي فعله تعالى

﴿المقصد الرابع﴾

انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لايكون) فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له (هذا مذهب أهل الحق) واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن اختلفوا في التفصيل (منهم من لايجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا) فلا يقال الكفر أو الفسق مراد لله تعالى (لايهامه الكفر) وهو ان الكفر أو الفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة (وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق (الى التوقيف) والاعلام من الشارع (ولا توقيف ثمة) أي في الاسناد تفصيلا (وذلك) الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لاتفصيلا (كما يصح) بالاجماع والنص (أن يقال الله خالق كل شئ ولا يصح أن يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير) مع كونها مخلوقة له اتفاقا (وكما يقال له كل ما في السموات والارض) أي هو مالكها (ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه) ومنهم من جوز أن يقال الله مريد للكفر والفسق والمعصية معاقبا عليها (وقالت المعتزلة هو مريد) لجميع أفعاله غير ارادته الحادثة عند من أثبتها وأما افعال العباد فهو مريد (للمأمور به) منها (كاره للمعاصي والكفر) وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد

(قوله الخامس في الأسعار الخ) الظاهر ان هذا بحث لغوي لا كلامي اذ لانزاع في ان تقليل الاجناس وتكثير الرغبات من الله تعالى ولا في ان تعيين المبيع والثمن من العبد وانما النزاع في إطلاق السعر لكن لما ورد في الحديث تعرضوا له (قوله لايهامه اضافة غير الملك) أي اضافة الزوجات والاولاد من حيث انها زوجات وأولاد لا اضافة الملك (قوله عند من أثبتها) وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث الارادة (قوله كاره للمعاصي والكفر) قال في شرح المقاصد يلزم من هذا أن يكون أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على هذا رئيس قرية من عباده وأنت خبير بأن الظاهر انه لا يصبر على خلاف رضاه أيضا مع ان أهل السنة جوزوه في حق

الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (لنا اما انه مريد للكائنات) بأسرها (فلانه خالق الاشياء كلها لما مر) من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشيء بلا اكراه مريد له) بالضرورة (وأيضا) قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وبأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معني قوله (فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة) كما مر (ولا بد منها) أى من الصفة المرجحة في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفى تخصيص الموجودات بأوقاتها (واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر) مثلا (انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا) لامتناع أن ينقلب العلم جهلا (والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده) بالضرورة وأيضا لو أراده فاما أن يقع فيلزم الانقلاب أولا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولانه لا يتصور منه) أي من العالم باستحالة الشيء (صفة مرجحة لاحد طرفيه) لان أحدهما مستحيل والآخر واجب فلا معني لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد الله مع كونه واجبا وأيضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان المؤمن فان أحد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة ويعضد (هذا) الذي هو مذهبنا (اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار

الباري تعالى فالحق ان قياس الغائب على الشاهد فيما ذكر مما لا وجه له كيف وصبر الله تعالى وحلمه بحر لا نهاية له فكيف يقاس في السعة والاحاطة على صبر عباده الذى هو بمنزلة القطرة منه نعم ما أراده الله تعالى ارادة تامة لا يتخلف عنها وأما ما أراده أن يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاء له ففى عدم جواز تخلفه بحث ظاهر (**قوله** وخالق الشيء بلا اكراه مريد له) فيه بحث لان الخلق المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال الايجاب والخلق بالقدرة يدل لكن يؤول هذا الدليل حينئذ الى الدليل الثانى وأيضا يكون قوله بلا إكراه مستدركا والجواب ان المراد الخلق بالقدرة لكن نفى الاكراه بعد ثبوت القدرة يكفى فى اثبات الارادة ولا يلاحظ ههنا ان مخصص بعض المقدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثانى فان مثبت الارادة فيه هو هذا (**قوله** قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى) فائدة الحاق هذا الكلام دفع ما يقال من ان الارادة مرجحة فى فعل المريد لا فى فعل الغير فعلى تقدير كون أفعال العباد مخلوقة لهم لا يحتاج الى ارادته تعالى أعنى التخصيص فيها (**قوله** وفيه بحث لأن عدم ايمان الكافر الخ) فيه بحث لأن هذا انما يرد على توجيه كلام المصنف فى حمل أحد الطرفين فيه على الأحد الغير المعين وأما لو حمل على أحدهما معينا أعنى الطرف المستحيل فلا اذ عدم تصور الصفة المرجحة فى الطرف الممتنع ظاهر بخلافه فى الطرف الواجب فان الوجوب أثر العلم والعلم يتبع الوقوع والوقوع أثر الارادة القديمة فليتأمل

على اطلاق قولهم ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) فان هذا مروي عن النبي صلى الله
عليه وسلم وقد تلقته الامة بالقبول فيصح أن يكون مؤيداً بل ربما يحتج به أيضا وانما
صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بأفعاله تعالى أو بما ليس من أفعال العباد الاختيارية كما
تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء
شأنه (والاول) وهو ماشاء الله كان (دليل الثانى) وهو انه تعالي غير مريد لما لايكون
وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالم يكن لم يشأ الله (والثانى) أعني
مالم يشأ لم يكن (دليل الأول) لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله
(احتجوا) أي المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصى (بوجوه) عقلية * (الاول
لوكان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد أمره بالايمان فالآمر بخلاف ما يريده يعد) عند العقلاء
(سفيها) فيلزم السفه فى أحكام الله (تعالى عن ذلك علواً كبيرا قلنا لانسلم ان الآمر
بخلاف مايريده يعد سفيها وانما يكون كذلك لوكان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع
المأمور به بوضحه وجوه ثلاثة * الأول ان الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا قد يأمره
ولا يريد منه الفعل) أما الاول وهو ان الصادر منه أمر حقيقة فلانه اذا أتى العبد
بالفعل يقال امتثل أمر سيده (و) أما الثانى وهو انه لايريد الفعل منه (يحصل مقصوده)
وهو الامتحان (أطاع أو عصى) فلاسفه في الامر بما لا يريده الآمر (الثانى انه ذا عاتب

(قوله فى معرض تعظيم الله تعالى) لايخفى ان هذا كلام خطابى اذ ايجاد الاجرام العظام من السموات والارضين وما بينهما من الذوات بل كل ما دخل تحت الامكان غير الحركات الجزئية والاعراض البشرية المحسوسة أمر عظيم فيه تعظيم واعلاء شان (قوله وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الخ) فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود عند المتأخرين وهذا الاستدلال مبنى عليه فان قلت مردوديته باعتبار عدم كليته لاينافى الاستدلال به فى المادة [illegible] قلت هذا حق فى نفسه لكن ينافى ماذكره فى المقصد الرابع من المرصد الثالث فى أقسام العلم حيث رد قول [illegible] فيه بعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد أشير الى هذا هناك أيضا (قوله هل يطيعه أم لا) فيه اتيان المعادل بهل والنحاة يأبونه الا أن يحمل أم على المنقطعة كما فى قوله عليه السلام هل تزوجت بكرا أم ثيبا والمقام لايساعده كما لايخفى اللهم ان تحمل على مذهب ابن مالك وان كان مردودا كما حققناه فى حواشى المطول (قوله فلانه اذا أتى العبد بالفعل الخ) فيه بحث لانه اذا لم يكن طالبا لفعله حقيقة لم تكن الصيغة أمرا الا ظاهرا فيجوز أن يكون ذلك القول بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سريرة المقال اللهم الا أن يقال المعلوم فيما نحن فيه أيضا تحقق صيغة الامر بالنسبة الى ايمان الكافر وأما تحقق حقيقته اذا اعتبر فيه الاقتضاء حقيقة فقد لانسلم فان قلت اذا لم يتحقق حقيقة الامر يلزم أن لا يؤاخذ أحد بترك الامتثال قلت لم لا يجوز أن تكون

الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره بفعل) تمهيد العذره (ويريد عصيانه فيه فان أحدا لا يريد ما يفضي الى قتله) بل ما يخلصه عنه فقد أمر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدى حصوله الى هلاكه أجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به أصلا * (الثالث ان الملجاء الى الامر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها * (الثاني) من وجوه استدلالاتهم (لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان فعله) والاتيان به (موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة) من الدين (قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها) لانفكاكها عنه في الصور المذكورة قال الآمدى ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو أراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة (وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر) لان القول الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الاول (وهو لفظى) لا طائل تحته * (الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب) اجماعا (فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر) اتفاقا (قلنا الواجب هو الرضاء

المؤاخذة لترك الامتثال بما أمر به ظاهرا اذ ليس له اطلاع على الحقيقة فتأمل (**قوله** أجيب بانه قد يأمر به الخ) فيه انه كلام على السند مع ان العاقل اذا علم حصول الفائدة بصورة الطلب لا حاجة له الى حقيقة الطلب (**قوله** ولا يقال مطاع الارادة الخ) فيه ان هذا أمر لفظى ولهذا لا يقال مطاع النهى ومطاع الطلب (**قوله** قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى) اعترض عليه بانه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى فالصواب أن يجاب بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر أو بما في شرح الكشاف من ان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم وأجيب بان رضى القلب بفعل الله تعالى بل بصفته أيضا مما لا شك في صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمنشأ للثاني اختار هذا الطريق فان قلت لا فرق بين هذه الصفة وبين سائرها في وجوب الرضاء فالتخصيص تحكم قلت هذه الصفة تقتضى الخلق والشرور والآلام من آثارها فهي

بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار) المتوجه نحو الكفر انما هو (بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية) يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى (والرضاء بالعكس) أي الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية (والفرق بينهما ظاهر) وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر (اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء) وهو باطل اجماعا * (الرابع لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع) عندكم (كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق) لان الايمان ممتنع الصدور عنه حينئذ (قلنا الذي يمتنع التكليف به) عندنا (ما لا يكون متعلقا للقدرة) الكاسبة (عادة) اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان في مجاري العادة كالطيران في الجو (لا ما يكون مقدورا) بالفعل (للمكلف به والايمان في نفسه) أمر (مقدور) يصح ان تتعلق به القدرة الكاسبة عادة (وان لم يكن مقدورا) بالفعل (للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل) لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلاة اجماعا (فهذه دلائل العقل) لهم (وربما احتجوا بآيات) تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (الاولى سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء) حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا أشركنا بارادة الله تعالى ولو أراد عدم اشراكنا لما أشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد أسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون أنتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك) الكلام (سخرية) من النبي ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا للكائنات الى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق وأريد بها باطل (ولذلك ذمهم الله بالتكذيب) لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب اتباعه والمتابعة (دون الكذب) لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق (وقال آخر قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين) فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم (الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) فانها تدل على ان ما كان سيئة أي معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا (قلنا) أراد كونه (مكروها للعقلاء منكرا لهم في مجاري عاداتهم

لمخالفته المصلحة) فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها (أو) أراد بقوله مكروها كونه (منهيا عنه مجازا) وانما يرتكب هذا التجوز (توفيقا للادلة) أي جمعا بين هذه الآية وبين ماذكرناه من الدلائل (الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد (كائن) بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله (قلنا أي) لا يريد (ظلمه) لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد (و) لا كائنا بل (تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لا يكون ظلما) بل عدلا وحقا (الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة) هي (الارادة) فالفساد ليس بمراد (قلنا بل) المحبة ارادة خاصة وهي مالا يتبعها تبعة) ومؤاخذة (ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر) والرضاء هو الارادة (قلنا الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر الكافر ويعترض عليه) ويؤاخذه به (ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض) وليس مأمورا بارادتها (وهو مأمور بترك الاعتراض) عليها فالرضاء أعني ترك الاعتراض يغاير الارادة (ثم هذه الآيات معارضة بآيات) أخرى (هي أدل على المقصود منها الاولى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء لهداكم أجمعين) والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه (الرابع أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم) وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم (الخامسة انما يريد الله ليعذبهم

منطقة ان يعترض فيها العباد ويشمئز واعنها فلدفع هذا الوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء (**قوله** الرضاء ترك الاعتراض) اعترض عليه بان الرضاء صفة القلب ولهذا يقال رضي بقلبه ولو قيل رضي بلسانه كان تعبيرا عن الرضاء بعدم الرضاء وترك الاعتراض دال عليه لا انه نفسه فالتأييد المذكور انما يفيد مغايرة ترك الاعتراض للارادة لا مغايرة الرضاء لها فان الرضاء بالآلام غير مقدور للبشر ولم يؤمر به حقيقة بل أمر بترك الاعتراض الدال عليه فالاولى أن يجاب بان الرضاء ارادة خاصة وهي الارادة على الاستحسان بترك الاعتراض ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ولك أن تقول المراد ان الرضاء هو ترك الاعتراض النفساني وهو الانكار والاستقباح والمؤاخذة دليل هذا الاعتراض فليتأمل (**قوله** لانه خلاف الظاهر) فيه بحث وهو ان المعارضة بهذه الآيات انما تتم اذا قدر مفعول المشيئة في الآية الاولى الاجتماع وفي الثانية الاهتداء وأما لو قدر في الأولى الجمع وفي الثانية الهداية كما هو المناسب لقاعدة العربية وهو ان مفعول المشيئة في الشرط يترك لدلالة الجزاء عليه لان جمعهم على الهدى قسرهم عليه وكذا الهداية لأنها بمعنى خلق الاهتداء لأن الهداية بمعنى الاهتداء حاصلة وكلمة لو تنفيها وبالجملة قد سبق ان المعتزلة قائلون بعدم جواز تخلف المراد عن الارادة في أفعال الله تعالى والجمع والهداية المذكورتان من تلك الافعال فلو

بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون) فموتهم على الكفر مراد الله (السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس) والمخلوق لما لا يراد ايمانه ولا طاعته بل كفره ومعصيته (السابعة انما قولنا لشئ اذاه أردناه أن نقول له كن فيكون) والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا أراد الله شيئا كونه على أيسر وجه ويمكن أن يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد الله تعالى اذ لو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى اذا أردنا تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم (وذلك) أى مايدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (في القرآن كثير ﴿خاتمة﴾ للمقصد الرابع (فى نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض) لاشر فيه أصلا (كالعقول والافلاك وأما الخير غالب عليه كما في هذا العالم) الواقع تحت كرة القمر (فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة أكثر منه) وكذلك الالم كثير واللذة أكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين وأما

تعلق بهما ارادته تعالى لوقعا فليس فى انتفاء مشيتهما مراغمة أصل الاعتزال فتأمل (قوله السابعة انما أمرنا الشئ اذا أردناه الآية فيه سهو إذ ليس نظم الآية على ماذكره بل هو فى سورة النحل انما قولنا الشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وفى سورة يس هكذا انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون وليس ماذكره موافقا للموضع من القرآن العظيم (قوله بأن المعنى اذا أردنا تكوينه الخ) قيل هذا التقييد راجع الى مشيئة القسر وقد رد آنفا بانه خلاف الظاهر فلم أرتكبه ههنا أجيب بأنه لدلالة خطاب التكوين عليه (قوله الموجود اما خير محض لاشر فيه أصلا) الشر بالذات عندهم عدم شئ من حيث هو غير مؤثر أعنى فقدان كل كمال الشئ واذا أطلق على أمر موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار بمنعها عن وصولها الى كمالها كان ذلك باعتبار كونه مؤديا الى ذلك العدم وهذا مقرر عندهم وان لم يقم عليه برهان كما أشار اليه الشارح فى حواشى التجريد وبهذا يظهر كون العقول خيرات محضة اذ جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل عندهم وأما كون الافلاك كذلك ففيه نظر لان لها كمالات مؤثرة عندها مفقودة لها كما علم من قولهم فى سبب حركاتها ولذا لم يذكرها الطوسى فى شرح الاشارات اللهم الا أن يراد بالشر ههنا معنى آخر ثم أن ظاهر تقريرهم فى عالم الموجودات لا فى الجزئيات ولذا أجاب الشيخ فى الاشارات عن الاعتراض بان الغالب على الانسان بحسب القوة العقلية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهى شرور لانها أسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا فى نوع الانسان بان الجهل المركب نادر بالقياس الى البسيط وقد انضم البسيط الى الطرف الافضل بمعنى الاكمل فى العلم فلاجرم يكون الغلبة لاهل النجات وكذا الكلام فى التوسط بين حسن الخلق وقبحه واعترض عليه بان الجهل البسيط أيضا شر لانه فقدان الانسان كماله العلمى فلما كان هو العام الغاشي يكون الشر أكثر وأجيب بان الكلام فى الموجود الذى هو الشر والجهل البسيط ليس بموجود والانسان ليس بشرير بالاضافة اليه لانه ليس سببا والحق ان

مايكون شرا محضا أو كان الشر فيه غالبا أو مساويا فليس شيء منها موجودا ولما كان لقائل ان يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور أشار الى جوابه بقوله (ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية) لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال وحينئذ (فكان الخير واقعا بالقصد الاول) داخلا في القضاء دخولا أصليا ذاتيا (و) كان (الشر واقعا بالضرورة) وداخلا في القضاء دخولا بالتبع (والعرض و) انما (التزم فعله) أي فعل ما غلب خيره (لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير) فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة ولا يتألم به (سائح في البر أو البحر) يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ أصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقي البدن والا سرى الفساد اليه فانه يأمر بقطعها ويريده تبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل أن يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن أن يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها وأما عند

ماذكره في هذا المحل من الاشارات فسادات اذلا يلائم أصول أهل السنة (**قوله** ولما كان لقائل أن يقول الخ) فيه بحث لان هذا الاعتراض لا يتأتى الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لم يقولوا بواحد من هذين الاصلين فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى الجواب أما انه لا بد من القول بالاختيار فلانه لو كان موجبا بالذات لكان عدم صدور أفعاله تعالى عنه سبحانه مستحيلا سواء كانت خيرات أو شرورا فلا يتجه أن يقال لم فعل هذا وأما توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ما هو قولنا فلا يتأتى أن يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر بل يجب أن يكون فاعلا للخير فاجاب صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة لا يقولون بالأصلين أما الثاني فلان الحسن والقبح يطلقان على ملاءمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال أو صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الأخير وأما الاول فلما مر في بحث القدرة من قولهم بالاختيار فيتجه أن يقال ان الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف وجد منه الشر والنقصان ويحتاج الى الجواب المذكور هذا وأنت قد تحققت في أول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا تحقيق له وبذلك يظهر ضعف جوابه والله الهادي (**قوله** هو ارادته الازلية) قيل القضاء في اللغة عبارة عن الفعل مع الاتقان كما دل عليه كلام صاحب الصحاح والاتقان تطبيقه على ما يقتضيه بالحكمة وتعريته عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء فالقول بأنه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان يدل على وضعه لذلك لغة أو عرفا أو اصطلاحا اذ الاصل خلاف الاشتراك والنقل (**قوله** وقدره إيجاده إياها الخ) قيل لم يعتبر الايجاد في وضعه اللغوي

الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم

﴿ المقصد الخامس في الحسن والقبح * القبيح ﴾

عندنا (ما نهي عنه شرعا) نهي تحريم أو تنزيه (والحسن بخلافه) أي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فانه حسن أبداً بالاتفاق وأما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه (ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك) أي حسن الاشياء وقبحها (عائد الى أمر حقيقي) حاصل (في الفعل) قبل الشرع

والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء فليس القدرة عبارة عن الايجاد المذكور بل هو تحديد كل محدود بحده الذي يوجد به (قوله وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة الخ) هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية قال الحكيم المحقق في شرح الاشارات اعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال في المحاكمات أما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على أحسن النظام والترتيب على ما يجب أن يكون لكل موجود من الآلات بحسب ترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها و بين القضاء ان في مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الأليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة هذا واعلم ان الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة إذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتبارين وأما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الأزل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة

(قوله والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر الخ) أما انكارهم القدرة فظاهر لاسنادهم خلق أفعال العباد اليهم وأما انكارهم القضاء فيها فاما لانهم لم يقولوا بارادة الله تعالى لافعالهم بالذات بل قالوا انه تعالى أراد أن يفعلوها بقدرهم و رغباتهم وأما لانهم أنكروا الارادة في فعل السيئة والمباح (قوله نهي تحريم أو تنزيه) المنهي عنه نهي تنزيه يكون مكروها كراهة تنزيه وهو الى الحل أقرب بمعنى ان تاركه يثاب عليه أدنى ثواب ولا يعاقب فاعله والمنهي عنه نهي تحريم حرام عند محمد رحمه الله وأما عندهما فاما حرام أو قريب منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربه منه ان فاعله لا يدخل النار بفعله لكن يستحق محذورا آخر كان يحرم الشفاعة لرفع الدرجة أو لعدم ادخال النار لكن حرمانا موقتا (قوله ما لم ينه عنه شرعا) ينبغي أن يراد بالموصول فعل صادر عن روية

(يكشف عنه الشرع) كما تزعمه المعتزلة (بل الشرع هو المثبت له والمبين) فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية فحسن ماقبحه وقبح ماحسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر) فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الي الحرمة (وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما) هو (العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه) اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاشف ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على أحد الانحاء الثلاثة (وليس له أن يعكس القضية) من عند نفسه ثم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان أو الاشخاص والاحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه أو قبحه في نفسه (ولا بد أولا) أي قبل الشروع في الاحتجاج (من (تحرير محل النزاع) ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شئ واحد (فنقول) وبالله التوفيق (الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان (يقال العلم حسن) أى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن (والجهل قبيح) أى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال (ولا نزاع) في ان هذا المعني أمر ثابت للصفات في أنفسها و (ان مدركه العقل) ولا تعلق له بالشرع (الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته) فما وافق الغرض كان حسنا وماخالفه كان قبيحا وماليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا (وقد يعبر عنهما) أى عن الحسن والقبح بهذا المعني (بالمصلحة والمفسدة) فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شئ منهما (وذلك أيضا عقلي) أى مدركه العقل كالمعنى الاول (ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه)

ليخرج عنه فعل البهائم والنائم والساهي (**قوله** يقال لمعان ثلاثة الاول الخ) ذكر المصنف في شرح مختصر ابن الحاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان على ثلاثة معان الاول موافقة الغرض ومنافرته الثاني ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم له الثالث مالا حرج في فعله ومافيه حرج ثم قال وفعل الله تعالى باعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض والظاهر ان الحصر المذكور اضافي لا حقيقي اذ المعنى الاول المذكور ههنا غير المعاني الثلاثة المذكورة في ذلك الشرح أما مغايرته للاول فظاهر وأما للاخيرين فلانهما يخصان الأفعال بخلاف ماذكر ههنا فان قلت الذي حصره في الثلاثة هنالك حسن الافعال وقبحها لا مطلقهما قلت لاشك ان الحسن والقبح قد يطلقان على ملاءمة الطبع ومنافرته وليس هذا عين المعنى الاول المذكور هنالك لافتراقهما في الفعل الذي لايلائم الغرض و ينافر الطبع وبالعكس كتناول الأدوية المرة النافعة والأشربة اللذيذة الغير النافعة فلا يستقيم الحصر الحقيقي فتأمل (**قوله** فان قتل زيد مصلحة لأعدائه الخ) لايخفى ان كلامه الذي نقلناه من شرح المختصر

وموافق لغرضهم (ومفسدة لاوليائه) ومخالف لغرضهم فدل هـذا الاختلاف على انه أمر اضافي لاصفة حقيقية والالم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس الى شخصين (الثالث تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجلا وآجلا (أو الذم والعقاب) كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا ومالا يتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما هـذا في أفعال العباد وان اريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب (وهذا) المعني الثالث (هو محل النزاع فهو عندنا شرعي) وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شئ منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها (وعند المعتزلة عقلي) فانهم (قالوا للفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثوابا (أو مقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا (ثم انها) أى تلك الجهة المحسنة أو المقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار) فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب

يدل على ان المراد من الغرض غرض الفاعل لا العام منه ومن غرض الغير والا لم يخرج فعل الله تعالى لما ذكره فحينئذ مراده من قوله ههنا فان قتل زيد الخ ان قتل زيد اذا صدر عن أعدائه يكون حسنا بمعنى موافقته لغرض الفاعل الذى هو الاعداء ولو صدر عن أوليائه يكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل الذى هو الاولياء لكن يلزم على هذا أن لا يوصف القتل الصادر عن الأولياء بالحسن ولو بالنسبة الى الاعداء ولا يوصف القتل الصادر عن الاعداء بالقبح ولو بالنسبة الى الأولياء ولعل أصحاب هذا التعريف يلتزمونه (**قوله** فما تعلق به المدح الخ) لا يخفى ان هذا يخالف التعريف السابق المختار عند الاكثرين لشمول ذلك للمباح بخلاف هذا (**قوله** اكتفي بتعلق المدح والذم) أى اكتفي في المعنى الثالث ليصح محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في أفعال البارى تعالى فان المعتزلة فرعوا على هـذا الاصل تنزيه البارى تعالى عن القبائح لايجابها استحقاق الذم لا لاستحقاق العقاب (**قوله** فهو عندنا شرعي) ذهب بعض أهل السنة الى الحسن والقبح العقليين في أفعال العباد دون أفعال الله تعالى مستدلا عليه بأن وجوب تصديق النبي عليه السلام إن توقف على الشرع لزم الدور والا كان واجبا عقليا فيكون حسنا عقلا فاذا وجب تصديقه حرم تكذيبه فيكون قبيحا عقلا ورد بأن وجوب تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه للدلائل العقلية مما لا نزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع وأما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز ان ثبت بنص الشارع (**قوله** سواسية) قال الاخفش سواسيه أى اشباه فان سواء فعال وسية يجوز أن يكون فعة أو فلة الا ان فعة أقيس لان أكثر ما يلقون موضع اللام وأصلها سوية انقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها (**قوله** كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار) لا يخفى أن المدرك بالضرورة فيهما هو الحسن والقبح بالمعنى الثاني لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه

النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل) لا بالضرورة ولا بالنظر (ولكن اذا ورد به الشرع علم انه ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان) حيث أوجبه الشارع (أو) جهة (مقبحة كصوم أول يوم من شوال) حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته أو بنظره (ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم) الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين (الى اثبات صفة) حقيقية (توجب ذلك مطلقا) أى في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما (و) ذهب (أبو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح) مقتضية لقبحه (دون الحسن) اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة (و) ذهب (الجبائي الى نفيه) أى نفي الوصف الحقيقي (فيهما مطلقا) فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما (وأحسن مانقل عنهم في العبارات الحدية قول أبي الحسين القبيح ماليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله) اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبيح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة ممن لم تبلغه دعوة نبي أو عمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر ممن في شاهق الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية وأراد بقوله

(قوله وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الخ) لايخفى ان المفهوم من كلام المصنف إثبات الاوائل من المعتزلة صفة حقيقية موجبة للحسن أو القبح والمفهوم من تقرير الشارح عدم إثباتهم إياها بل ان المثبتين من بعدهم من المتقدمين فالمخالفة ظاهرة والظاهر ان مقصود الشارح اظهار عدم ارتضائه كلام المصنف (قوله انتفاء الصفة المقبحة) أى بعد القابلية للاتصاف بها لتخرج فعل العاجز والملجأ (قوله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ) اعترض عليه بانه يصدق على بعض أفعالهما انه ليس للمتمكن منه أن يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن التعريف بل الظاهر انه اعتبر قيد التمكن لئلا يخرج فعلهما عن التعريف لان ما لهما ان فعلهما قد يكون قبيحا صرح به العلامة التفتازاني في شرح التنقيح وجوابه ان الشارح اعتبر شخص مافعلا وهو فعلهما المعصوم مثلا ولا شك انه ليس بقبيح فيجب اخراجه ثم الموصوف مقدر كما هو القاعدة في المشتقات التي لم يذكر معها موصوفاتها والتقدير ههنا بقرينة قوله أن يفعله ماليس لفاعله المتمكن منه أن يفعله نعم لو اعتبر نوع مافعلاه يوجب شمول

ليس له أن يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء (ويتبعه) أو يتبع هـذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له أحدهما (انه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك انه لم يكن له أن يفعله (و) ثانيهما (انه) فعل هو (على صفة تؤثر في استحقاق الذم) اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به أن يفعله (والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير) وانحطاط شأنه واذا تصورت هـذا التحرير تقول (لنا) على ان الحسن والقبح ليسا عقليين (وجهان ، الاول ان العبد مجبور في أفعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح) لان ماليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات (اتفاقا) منا ومن الخصوم (بيانه) أي بيان كونه مجبورا (ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع (وان تمكن)من الترك (ولم يتوقف) وجود الفعل منه (علي مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخري من غير سبب) يرجح وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقيا) صادرا بلا سبب يقتضيه فلا لايكون اختياريا لان الفعل الاختياري لابد له من ارادة جازمة ترجحه (وان توقف)وجود الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من العبد والا) نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه و (تسلسل) وهو محال (ووجب الفعل عنده) أى عند المرجح الذي يتوقف عليه (والا جاز معه الفعل والترك واحتاج) حينئذ (الى مرجح آخر) اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه (وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطراريا وعلى التقادير) أعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا (فلا اختيار للعبد) في

الحمد لله وعدم تقدير الموصوف المذكور اذ لاشك في قبحه وهو مناط ماذكره في التلويح (قوله صادرا بلا سبب) اشار الى انه المراد بالاتفاق ههنا وان كان معناه في المنطق مايتوقف على مرجح تام لانعلمه بعينه (قوله وتسلسل وهو محال) قدمر منا انه انما يلزم التسلسل اذا كان صادرا عن العبد باختياره وأما اذا صدر عنه لابه فلا واعلم ان بعض الاعتراضات التي أوردناها في المقصد الاول من هذا المرصد متوجه على ماذكره في هذا المقصد أيضا فلا حاجة الى تكريرها فليطلب منه (قوله كان اتفاقيا كما مر) أى صادرا بلا سبب يقتضيه ويخصص وجوده بالنسبة الى ذلك الوقت الذى وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز أن يرجح وقت وجوده على سائر الاوقات كما انه يرجح نفس وجوده على عدمه اذ لا ممانعة بين المرجحين قلت لما كان المرجح الاول هو الاختيار المتعلق به في الوقتين معا على الفرض السابق كان نسبته الى الوقتين حينئذ على السوية فلا معنى لترجيحه وقت وجوده على سائر

أفعاله (فيكون مجبورا) فيها فلا يتصف شئ منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب أما عندنا فلانه لامدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية (فان قيل هذا) أي استدلالكم على كون العبد مجبورا (نصب الدليل في مقابلة الضرورة) اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا في أفعاله يفرق بين الاختياري والاضطراري منها (فلا يسمع) لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة (وأيضا فانه) أى دليلكم (ينفي قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في أفعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير) فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه لم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ماص فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى (وأيضا فانه) أى هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين (ينفي) أيضا (الحسن والقبح الشرعيين) المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف (لانه تكليف مالا يطاق) ونحن لانجوزه (وأنتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك) أى تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والا ظهر ان يقال انه ينفي الشرعيين أيضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لاتوصف في الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم أيضا كون التكاليف بأسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به (وأيضا فالمرجح) الذى يتوقف عليه فعل العبد (داع له يقتضي اختياره) الموجب (للفعل وذلك لاينفي الاختيار) بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وما قبله اما نقض أو في حكمه (قلنا أما الاول فلان الضروري وجود القدرة) والاختيار (لاوقوع الفعل بقدرته) واختياره واستدلالنا انما هو على نفي الثانى دون الاول فلايكون مصادما للضرورة (وأما الثاني) وهو النقض بافعال البارى (فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي) لا اختياري (انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة) القائلين بان قدرة العبد لاتؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح) يسمونه الداعي (ونحن لانقول بها فان الترجيح

الاوقات وهو ظاهر (قوله والاظهر أن يقال الخ) أى الاظهر أن يجعل كل من لزوم نفي الشرعيين وتكليف مالا يطاق فسادا مستقلا لا أن يجعل اللازم هو الاول و يجعل الثانى دليلا عليه كما هو الظاهر من كلام المصنف وان كان المتبادر من كلام الشارح انه تعليل المقدر (قوله اما نقض أو في حكمه) كونه نقضا بالنظر الى لزوم نفي قدرة

بمجرد الاختيار) المتعلق باحد طرفي الفعل لا لداع (عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين) واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى (وأيضا) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد أن يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه أشار بقوله (فرجح فاعليته تعالى) قديم هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفي الاختيار والا جاز أن يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر أخرى فيكون اتفاقيا كما مر في العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح للوجوب ارادته المستند الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستند الى غير ذلك فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب (فلا يحتاج) ذلك المرجح القديم (الى مرجح) آخر حتي يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى

الله تعالى والحسن والقبح الشرعيين وكونه فى حكمه باعتبار لزوم السفسطة (قوله هو ارادته وقدرته) فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل الى الداعي كما يدل عليه سياق كلام الشارح والمرجح الذى ذكره أعني الارادة والقدرة ليس بداع فالصواب ان يقال هو علم بالنفع فتدبر (قوله والمتعلقتان بالفعل فى وقت مخصوص) الظاهر ان مراده بالوقت المخصوص هو وقت وجود الفعل وحينئذ لا وجه للقول بان المرجح قديم لان التعلق معتبر فى المرجح فيكون المرجح متجددا اللهم الا أن يقال ان المراد بالوقت المخصوص الازل بان يتعلقا فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزل ولا حاجة الى تعلق آخر حادث (قوله لنا أن نختار الوجوب) قيل الوجه أن يختار الجواز لان الفعل اذا وجب مع المرجح القديم لزم الايجاب قطعا لا شائبته كما قاله ولزوم كون الفعل اتفاقيا ممنوع بل اللازم كون تعلق الارادة بلا داع ولا استحالة فيه وأنت خبير بأنه انما اختار الوجوب لما مر مرارا من أن رجحان الوقوع لا يكفي فيه بل لا بد من الوجوب وأما قوله من شائبة الايجاب فبالنظر الى أن ليس اللازم الايجاب البحت كما فى الطبائع المجبورة من النار المحرقة والماء المرطب ضرورة تحقق الارادة وان وجب تعلقها الموجب للفعل على ان المراد لزوم خلط الايجاب فلا يدل على عدم الايجاب نفسه وان أوهمه العبارة (قوله ولا يحتاج الى مرجح اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث) فيه بحث لانه ان أراد عدم الاحتياج الى علة أصلا فباطل

مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله (وأما الثالث) وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين (فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة) أي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم اذ لابد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي (وأما الرابع) وهو الحل (فمقصودنا) من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا (أن العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل (يحصل) أي ذلك الداعي مع مايترتب عليه (له بخلق الله تعالى اياه وقد بيناه) أي عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كاف في عدم الحكم) بالحسن والقبح (عقلا اذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل) في العبد كما قاله الشيخ وبين أن يوجد مايجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه) كامام الحرمين (وفي كونه مانعا من حكم العقل) بالحسن والقبح (عند الخصم) فاذا كان داعيه الي الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا * (الثاني) من الوجهين وانما ينتهض حجة على غير الجبائي (لو كان قبح الكذب ذاتيا) أي لذاته أو لصفة لازمة لذاته (لما تخلف) القبح (عنه لان مابالذات) وكذا ماهو بواسطة لازم الذات

بالضرورة كيف ويلزم حينئذ وجوب الفعل بالاجنبي الغير الصادر عن الذات وان أراد عدم احتياجه الى مايرجح وجوده عن العلة فلا يلائمه التعليل فتأمل (قوله وانما ينتهض حجة على غير الجبائي) فان قلت لعلهم يريدون ان المقتضي هو الذات أو لازمها لكن بشرط الجهات والاعتبارات فلا ينتهض ماذكر حجة على غير الجبائي أيضا قلت ماذكرته يؤول الى مذهب الجبائي وقد ثبت بالنقل الصحيح اختلاف مذاهبهم (قوله فانه أي الكذب قد يحسن الخ) قيل عليه الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه لكن ترك انجاء النبي أقبح منه فيلزم ترك الاقبح الى القبيح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وأجيب بان الكذب لما تعين طريقا الى الانجاء الواجب كان حسنا البتة ورد بأن هذا بعد تسليمه انما يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقا الى الانجاء وهذا لا ينافي قبحه لذاته لجواز اجتماع الجهتين وأنت خبير بأن الحجة على غير الجبائي وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه اما لذاته أو لصفة لازمة له فلا يجامع القبح أصلا واجتماع الحسن والكذب باعتبار الجهتين انما يأتي على مذهب الجبائي كما سيأتي اليه الاشارة (قوله واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق الخ) فان قيل سلمنا أن الصدق ههنا يفضي الى اهدار دم المعصوم لكن لانسلم قبحه فان الصدق الضار حسن عندنا وان لم ندرك حسنه بالضرورة قلنا النفرة التي يجدها العقل في هذا المقام أقوى بكثير من النفرة التي يجدها في الكذب فيما لا مضرة فيه فاذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة الاولى أولى بالقبح (قوله وهو باطل فتعين الاول) نقل عنه رحمه الله ان هذا إشارة الى ان الترديد ليس بكاف بل الاولى أن يقال اذا جاء الغد فكذبه حسن والا فتركه وهو باطل فتعين الاول وأنت خبير بأنه لا حاجة الى هذا اذ يكفي في إبطال التحسين والتقبيح العقليين استلزامه في هذه الصورة أما اجتماع الحسن

(لايزول) عن الذات وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) أي الكذب (قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي) من ظالم (بل يجب) الكذب حينئذ لانه دفع للظالم على المظلوم (ويذم تاركه فيه قطعا) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن (وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل) ظلما لايقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار أو يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمة قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لاحسنا لا نا نقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لايمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية أو على قصد أي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن أن يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق أيضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال (وللاصحاب في ابطال التحسين والتقبيح العقليين (مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها أحدها من قال لا كذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته وأما قبيح فتركه حسن مع انه) أي تركه (يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح) فيلزم أن يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لايكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المطلوب (قلنا لا نسلم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع) فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ماهو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يتجه هناك

والقبح في شيء أو تخلف القبح عما لايجوز تخلفه عنه فتأمل (قوله لانسلم ان مستلزم القبيح قبيح) أي لانسلم انه قبيح مطلقا حتى لايجامع الحسن في الجملة فلا ينافي هذا المنع قوله فيتعدد جهة الحسن والقبح (قوله فيكون مثلا الكلام الواحد الخ) انما قال مثلا لان ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثاني أن يتحقق كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين وبهذا يندفع ماقيل من ان قوله والكلام الواحد لايلائم السياق فان الكلام

أن يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك (أو نلتزم قبحه) أي قبح كلامه في الغد (مطلقا لانه قبيح اما لذاته) ان كان كاذبا (واما لاستلزامه القبيح) ان كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح) وأنت خبير بأن انقلاب الحسن الى القبيح انما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها (الثاني) من المسالك الضعيفة (من قال زيد في الدار ولم يكن) زيد فيها (فقبح هذا القول اما لذاته) وحده (أو مع عدم كون زيد في الدار) اذ لا قائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيدا في الدار والثاني لانه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع أن يكون عدميا الثالث قبحه) أي قبح الكلام الكاذب (لكونه كذبا ان قام بكل حرف) منه (فكل حرف كذب) اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب (فهو خبر) لان الكذب من صفات الخبر (وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها) أي ترتب الحروف (وتقضي المتقدم) منها (عند حصول المتأخر) واذ لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فالمصنف ردد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف أو بمجموعها وأما الآمدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه أو لآحادها والاول باطل لأن ما لا وجود له لا يتصف

في ترك الكذب وهو المستلزم للقبح لا الكلام الصادق (قوله وأما الاستلزامه القبيح الخ) فان قلت يلزم على هذا أن يكون ترك القبيح قبيحا قلت بطلان اللازم ممنوع عندكم فان ترك القبيح اذا كان مستلزما لقبيح آخر يكون قبيحا (قوله على بطلان مذاهب المعتزلة كلها لكن الظاهر انه لابطال قول من يقول القبيح معلل بالذات حيث قال فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته (قوله والشرط لا يمتنع أن يكون عدميا) كما هو المشهور وان كان الشرط العدمي عند المصنف كاشفا عن شرط وجودي كما يقتضيه كلامه في بحث ال[illegible] المعلول (قوله فلا وجود له لترتبها الخ) الظاهر من كلام المصنف ان ضمير له راجع الى القبح والمعنى وان قام بالمجموع القبح فلا تحقق للقبح في المحل لعدم وجود موصوفه فيلزم الخلف ولا يرد انه لا يلزم من عدمية القبح عدم اتصاف المجموع به لجواز الاتصاف بالصفات العدمية لان الكلام مبني على ان القبح صفة ثبوتية فاذا لم يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بالسواد المعدوم وقد مر نظيره (قوله وأما الآمدي فانه قال الخ) قيل انما عدل عن هذا التقرير لان ما له الى انكار كون الكذب صفة لمجموع الكلام وانه باطل إجماعا و بداهة ولقائل أن يقول ما له الى انكار كون كذب المجموع سببا

بصفة مقتضية لامر ثبوتي لان المقتضى له لابد أن يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثاني باطل أيضا لان مقتضى القبح فى الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال (قلنا هو) أى القبح (من صفاته النفسية) لا من صفاته المعنوية (فلا يستدعى صفة) يكون هو معللا بها (كما هو مذهب بعضهم) القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الآمدي وأما على تقرير الكتاب فينبغي أن يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا أي مستندا الى ذات الشيء أن يكون موجودا خارجيا حتي يمتنع وقوعه صفة لامر عدمي لجواز أن يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية ويستحيل انفكاكها عنه (أو يقوم القبيح (بكل حرف بشرط انضمام الآخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب أو) يقوم القبيح (بالمجموع لكونه كاذبا وما هو جوابكم فيه فهو جوابنا) في قيام القبح به (الرابع كونه) أي كون الفعل (قبيحا ليس نفس ذاته) ولا جزأ منها (لتعلقها دونه بل زائد) عليها (وانه موجود لانه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم) حينئذ (قيام المعني) الذى هو القبح (بالمعنى) الذى هو الفعل (قلنا قد سبق الكلام على مقدماته) فان نقيض العدمى لا يجب أن يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وأيضا لانسلم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يقم عليه دليل كما عرفت (مع انتقاضه بالامكان

لقبحه بناء على ان القبح صفة ثبوتية لانكار قيام الكذب بالمجموع كما لايخفى (**قوله** قلنا هو من صفاته النفسية) هذا الجواب عمن يقول قبح الأشياء لذاتها ومن يقول هو لصفاتها فجوابه ماسيأتي (**قوله** فلا يستدعى صفة) حتى يقال انها كونه كاذبا فيلزم على الشق الأول كون كل حرف خبرا فظهر ان الجواب يتجه على تقرير المصنف أيضا لا كما زعم الشارح انه انما يتجه على تقرير الآمدى (**قوله** بشرط انضمام الآخر اليه) فان قلت عند ما وجد الاول لا انضمام وعند ما وجد الآخر الاول لقبح قلت المراد بشرط كونه بحيث ينضم اليه الآخر فان قلت الكلام فى قبح الكل فكيف يقوم بكل حرف بالشرط المذكور قلت قبح الكل جملة قبحات الاجزاء فلما وجد الموصوف على التقضى وجد الصفة كذلك (**قوله** وأيضا لانسلم امتناع الخ) وأيضا مافيه حرف النفى لا يلزم من قيامه بالمعدوم أن يكون سلبا محضا لجواز أن يكون مفهوما كليا يصدق على أفراد بعضها وجودى وبعضها عدمى كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وأيضا لانسلم امكان تعقل ذات الفعل بالكنه وأما التعقل بالوجه فلا يجدى فان قلت لم ينقض الدليل بأنه يقتضى أن لا يتصف الفعل بالحسن الشرعى للزوم قيام العرض بالعرض قلت لان الحسن والقبح اذا لم يكونا لذات الفعل أو لصفة من صفاته بل بالشرع لا يكونان عرضين حقيقيين قائمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع فلا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا لذاته أو لصفته فانهما حينئذ يكونان عرضين حقيقيين قائمين

والحدوث) فان هـذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبيح أمرا موجود جار فيهما مع كونهما اعتباريين (الخامس علة القبيح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له أن يفعله) فلولا ان مايقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم) لان مقتضي القبيح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبيح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبيح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل وصفته وليس شئ منهما حاصلا قبله (قلنا) لا نسلم ان القبيح أو علته حاصل قبل الفعل بل (بحكم العقل باتصافه بالقبيح) وبما يقتضيه (اذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والاقدام عليه لا اتصافه بالقبيح أو بما يقتضيه علي ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة في الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية (ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان طريقا الزاميان أما الحقيقيان فأحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق) وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من أنواع الايذاء (وليس ذلك) الجزم منهم بالقبيح أو الحسن (بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين أصلا) كالبراهمة (ولا بالعرف اذ العرف يختلف بالامم) على حسب اختلافهم (وهذا) الذي ذكرناه (لا يختلف) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب أن ذلك) أي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور المذكورة (بمعنى الملائمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص مسلم) اذ لا نزاع لنا في أنهما بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على انه قد يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك

بالفعل سواء اعتبرهما معتبر أولا فيلزم قيام العرض بالعرض كذا في شرح الصحائف هذا وقد حقق المحقق التفتازاني في شرح الأصول ان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له فلينظر فيه (**قوله** الخامس علة القبح الخ) فيه بحث لجواز أن يكون القبح من الصفات النفسية فلا تعلل حينئذ حتى يقال ان علته حاصلة قبله على انه لا يرد على الجبائية لان قيام الاعتباري بالمعدوم جائز فالاولى أن يقال القبح حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له أن يفعله فيلزم اما قيام الصفة الحقيقة أعني القبح بالمعدوم أو تقدم الشئ على نفسه (**قوله** فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية) الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى مالا يكون العدم داخلا في مفهومه لا بمعنى الموجود فيحتمل أن يكون مدعاهم وجود القبح في الخارج بناء على أنه نقيض اللاقبح المعدوم فيه وكذا وجود علته وحينئذ لا اتجاه لقوله على أن القدماء الخ (**قوله** أن الناس طرا الخ) النصارى القائلون بالتثليث مستثنى من هذا العام (**قوله** ومن لا يتدين بدين أصلا) جزم من لا يتدين بقبح قتل الانبياء

(وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوي فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا) بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز في عقله لما اختاره كذلك (وكذا من رأى شخصا قد أشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا) واستغرق في ذلك طوقه (وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما ان كان المنقذ طفلا أو مجنونا وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع أودفع ضر) بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه (والجواب اما حديث اختيار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم و) كون (الكذب منافرا) لها (ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه) فاختياره الصدق لملاءمة تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه (وأما حديث الانقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه) أي يتصور اشرافه على الهلاك (فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدره فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه حق الغير وأما) لطريقان (الالزاميان فأحدهما لو حسن من الله كل شئ) كما تقتضاه مذهبكم من القبيح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في أفعاله تعالى (الحسن) أي لم يمتنع (منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي) بالمعجزة (كاذبا ولا يمكن) حينئذ (تمييز النبي عن المتنبي) فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنتفي فائدة البعثة (وانه باطل اجماعا ولحسن منه) أيضا (خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الذي هو سد باب النبوة (والجواب ان مدرك امتناع الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبحه) العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز أن يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا) في مباحث كونه تعالى متكلما (ودلالة المعجزة) على صدق المدعى (عادية) فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان

بطريق ان يقول لو وجد نبي لقبح قبله (قوله أي لم يمتنع منه الكذب الخ) انما فسر الحسن بعدم الامتناع ايماء الى أن مبنى بطلان الشرائع عدم الامتناع حتى لو جعل فعل الله تعالى واسطة لتم الالزام أيضا ولان الحسن بمعنى عدم النهي مسلم عند المعتزلة أيضا (قوله لانه قد يكون في تصديقه للنبي عليه السلام الخ) الجواب والسؤال مبنيان على أن التصديق بالمعجزة اخبار خاص وقد مر مافيه وان أريد بالكذب في السؤال الكذب العقلي فالجواب يستفاد من قوله ودلالة المعجزة عادية (قوله ودلالة المعجزة عادية) هذا في التحقيق جواب آخر فتأمل

كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسيأتي (وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد) ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها (وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الاحكام وأنتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر) من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملاءمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه عقلي ثم رعايته تعالى في أحكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على أصلنا واصلكم (وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين (وقد مر في باب النظر) من الموقف الاول (* تفريع * اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع) دون العقل (ثبت ان لا حكم) من الاحكام الخمسة وما ينتمي اليها (للافعال قبل الشرع وأما المعتزلة فقالوا مايدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل) من الافعال التي ليست اضطرارية (ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب أو فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب أو تركه فمكروه والا) أي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح وأما مالا يدرك جهته بالعقل) لا في حسنه ولا في قبحه (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل) اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (وأما على سبيل الاجمال) في جميع تلك الافعال (فقيل بالحظر والاباحة والتوقف * دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه) لان الكلام فيما قبل الشرع (فيحرم كما في الشاهد والجواب الفرق بتضرر الشاهد) دون الغائب وأيضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع (* دليل الاباحة وجهان * أحدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته والجواب

(قوله ومايتنمي اليها) أي من الثواب والعقاب (قوله في فعل فعل) الظاهر أن فعل الثاني تأكيد للاول ويحتمل حذف المضاف أو العاطف أي دون فعل أو وفعل (قوله وأما على سبيل الاجمال) حاصل كلامه انه اذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص لعدم ادراك جهة تقتضيه وأما اذا لوحظت بهذا العنوان أعني بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها يحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال وبالجملة لا شك في اختلاف الأحكام باختلاف العنوان فيجوز أن لا يدرك جهة حسن فعل أو قبحه اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف حكمه ويدرك جهة واحدة منهما اذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم بأن كل مؤمن في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما وبهذا التقرير اندفع ماقيل عدم ادراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالحظر

أن الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه) أي في الاصل (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل انما يحكم فيه بمعني الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة (* وثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به) من الثمار المطعومة وغيرها (فالحكمة تقتضي أباحته) أى أباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا (وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك أترى العقل يحكم بمنع اكرام الاكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا * والجواب ربما خلقه ليصبر) عنه ويمنع هواه وشهوته (فيثاب) على ذلك وهذه منفعة جليلة (أو) خلقه (لغرض آخر لا نعلمه * وأما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ مالا منع فيه مباح الا أن يشترط)في الاباحة (الاذن فيرجع الى كونه) حكما (شرعيا) لا عقليا وكلامنا فيه وانما يتجه هذا اشترط أذن الشارع لا أذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا أن يراد توقف العقل عن الحكم (و) يفسر (تارة بعدم العلم) أى هناك حظر أو اباحة لكنا لا نعلمه (وهذا أمثل) من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معني التوقف كما عرفت لكن عدم العلم (لا لتعارض الادلة) اذ قد تبين بطلانها (بل لعدم الدليل) على أحد هذين الحكمين بعينه

﴿ المقصد السادس ﴾

اعلم ان الامة قد اجتمعت) اجماعا مركبا) على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه) فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب (واما المعتزلة فمن جهة ان ماهو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا) الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه (فرع المسئلة المتقدمة) اعنى قاعدة التحسين والتقبيح (اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل) فمن جعله حاكما بالحسن والقبح

أو الاباحة فتأمل (قوله من بحر لا ينزف) أى لا ينقص من نزف السرداب أى ذهب ماؤها (قوله لغرض آخر) هذا على تقدير أن يكون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض (قوله أى هناك حظر او اباحة لكنا لا نعلمه) فيه دفع لما ذكره المحقق التفتازاني في التلويح من أن تفسير التوقف بعدم العلم بان فيه حكم الله أم لا باطل لانا نعلم قطعا ان الله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع أو بعدمه (قوله على أن الله تعالى لا يفعل القبيح) فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلت نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له فان قيل فلا يفعل الحسن أيضا لانه لا حكم عليه أمرا كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء في أفعاله فكانت حسنة لكونها متعلقة للمدح والثناء عند الله تعالى وأما اذا اكتفي في الحسن بعدم استحقاق الذم

قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه (و) نحن (قد أبطلنا حكمه وبينا) فيما تقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم مايريد) ويفعل مايشاء لاوجوب عليه كما لاوجوب عنه ولا استقباح منه (و) اما (المعتزله) فانهم (أوجبوا عليه) تعالى (بناء على أصلهم أمورا) فنذكرها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال أصلها كافيا في ابطالها (الاول اللطف وفسروه بأنه) الفعل (الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية) ولاينتهي الى حد الالجاء (كبعثة الانبياء فانا نعلم) بالضرورة (ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا) الدليل الذى تمسكتم به في وجوب اللطف (ينتقض بأمور لاتحصى فانا نعلم انه لو كان فى كل عصر نبي وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام) الاطراف مجتهدين متفقين لكان لطفا وأنتم لا توجبونه) على الله تعالى (بل نجزم بعدمه) فلا يكون واجبا عليه (الثاني) من الامور التى أوجبوها (الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد) على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا (ولان التكليف اما لالغرض وهو عبث وانه لجد قبيح) خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى (واما لغرض اماعائد الى الله تعالى وهو منزه عنه أولي العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلاحظ واما في الآخرة وهو اما اضراره هو باطل اجماعا) وقبيح من الجواد الكريم (واما نفعه وهو المطلوب) لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض (فيقال لهم الطاعة) التي كلف بها لاتكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة أفعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وماذلك الا لكن يقابل نعمة الله عليه مما لايحصره بحريك اعانته فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه) واستحقاقه اياه (وأما التكليف فنختار انه لالغرض) ولا استحالة فيه كما سيجئ عن قريب (أو) هو (اضر لقوم) كالكافرين (ونفع آخرين) كالمؤمنين (كما هو الواقع أوليس ذلك على سبيل الوجوب) بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار (الثالث) من تلك الامور (العقاب على

فى حكم الله تعالى فالامر أظهر (قوله أوجبوا عليه تعالى) فسروا الوجوب العقلى بما يستحق تاركه الذم عند العقل و بما يلزم صدوره لاخلال تركه بالحكمة ورد على الاول بانه المالك مطلقا فلا يستحق الذم بالتصرف فى ملكه وعلى الثانى بان له تعالى فى كل ترك مصالح لاتحصى فلا يخل بالحكمة على انه لامعنى للزوم الاعدم التمكن من الترك وهو ينافى الاختيار فتأمل (قوله وانه مشقة بلاحظ) لك أن تقول انه مشقة لكن لم لايجوز أن يحصل به عوض دنيوى

المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي) وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبد ان مطيع وعاص (وفيه) أي في تركه أيضا (أذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لايجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك أذنا من الله سبحانه وتعالى للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لايستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي (وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جداً) يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب رجحان على تركه اذ مع رجحانه لايلزم من مجرد تجويز تركه تجويزاً مرجوحاً الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير اثابته التي يمكن صدورها عنه لايستلزمهما (الرابع) من الامور الواجبة عندهم (الاصلح للعبد في الدنيا فيقال) لهم (الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لايخلق) مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان أصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى * ﴿ حكاية ﴾ شريفة (تنحى بالقلع على هذه القاعدة) لقائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه وتعالى (قال الاشعري لاستاذه أبي علي الجبائي ماتقول في ثلاثة اخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لايثاب ولايعاقب قال) الاشعري (فان قال الثالث يارب لو عمرتني فأصلح فادخل الجنة) كما دخلها أخي المؤمن (قال) الجبائي (يقول الرب

كما قال أبو هاشم وأتباعه في الالم (قوله تنحى بالقلع) أي يقبل يقال انحى عليه بالسوط أي أقبل به عليه والمعنى انها تقلعه باقبال وتوجه تام فهو أبلغ من القلع (قوله والثالث لايثاب ولايعاقب) وان كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القائلين بان أطفال المشركين خدم أهل الجنة فهم في الجنة ولا ثواب لهم اذ الثواب عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة بالتعظيم والاكرام والقيد الاخير منتف في حقهم ثم دخولهم الجنة بلا ثواب لاينافي كونها دار ثواب لان معناه ان الثواب لا يكون الا فيها لا ان كل من دخلها يثاب (قوله يارب لو عمرتني الخ) لو هذه للتمني وهي عند بعض النحاة قسم برأسها لايحتاج الى الجواب ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كما فيما نحن فيه وقيل هي لو الشرطية التي أشربت معنى التمني وقيل هي لو المصدرية أغنيت عن فعل التمني والمراد بالدخول في قوله فادخل الجنة الدخول المقرون بالثواب اذ الدخول بدونه حاصل لأطفال المشركين عندهم كما تحققت قيل لو قال الجبائي

كنت أعلم انك لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يارب لم لم تمتني صغيراً لئلا اذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت) الجبائي (فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق) الذي كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (أول ماخالف فيه) الاشعري (المعتزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (العوض عن الآلام) فانهم (قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة) كألم الحد (لم يجب على الله عوضه والا) أي وان لم يقع جزاء (فان كان الايلام من الله وجب العوض) عليه (فان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطي المجني عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المؤلم عن ايلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه) أي لاينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لاعما فوقه (ولهم بناء على هذا الاصل) الذي هو وجوب العوض المعرف عندهم انه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال (اختلافات) ركيكة (شاهدة بفساده) أي بفساد الاصل * (الاول قال طائفة) كابي هاشم وأتباعه (جاز أن يكون العوض في الدنيا) اذ لا يجب دوامه (وقال آخرون) كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم (بل يجب أن يكون في الآخرة) الوجوب دوامه (كالثواب) وذلك لان انقطاعه يوجب ألماً فيستحق بهذا الألم عوضا آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع

التعمير كالاحداث ليس بواجب بل الواجب اقدار مايتمكن به العبد من الطاعة لسلم عن الالزام (**قوله** فان كان الايلام من الله تعالى الخ) يدخل في هذا كل مافعله غير المكلف كالسبع والصبي بقرينة قسميه وفيه بحث لانه يخالف قوله عليه السلام انه تعالى يأخذ للجماء من القرناء اللهم الا أن يفرق بين تعويض المكلف وغيره وقد يجاب بأن الحديث خبر واحد في مقابلة القطع مع انه لا يدل على كيفية الانصاف فلعلها تكون بايتاء العوض من من عنده تعالى (**قوله** وان لم يكن له حسنات الخ) كأنهم لايجوزون أن يؤخذ من سيئات المجني عليه ويحمل على الجاني على ماورد في الاحاديث فلعلهم نظروا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى أي لا يؤاخذ أحد بذنب غيره لكنا نقول هذا وزر ايلامه المظلوم (**قوله** فهو احتراز عما دونه لاعما فوقه) لما سيجيء من انهم صرحوا بأن العوض من الله تعالى يجب أن يكون زائدا (**قوله** مستحق خال عن التعظيم والاجلال) احترز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخالي عن التعظيم عن الثواب ومن هنا يظهر انه لايجب اعلام المستحق للعوض بايصاله عوضا له بخلاف الثواب فانه يجب أن يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بأن يشعر بأنه ثواب له كذا في التجريد وشرحه (**قوله** ويتسلسل) قيل انه لم لايجوز أن يعوض عن ألم الانقطاع في الآخرة اللهم الا أن يقال مدعاهم وجوب كون بعض العوض في الآخرة ومدعى الفريق الأول جواز كون كله في الدنيا فاذا كان

(الثاني هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثوب أو تنقطع) أي هل يجب دوامه أو يجوز انقطاعه وهو أصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك * (الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب) أولا فمن قال بالاحباط تمسك بأنه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من أوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق أو الكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى أن عوض أهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف (الرابع هل يجوز ايصال مايوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق الم أم لا) يجوز * (الخامس على الجواز هل يؤلم لعوض أو يكون ذلك مع امكان الابتداء به) على طريق التفضل (مخالفا للحكمة * السادس على المنع هل يؤلم لعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره اذ يصير ذلك) الايلام (عبرة له تزجره عن القبيح) يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل مايوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام المجرد عن التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر وهو أن يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بأن العوض من الله يجب ان يكون زائد بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك

عوض ألم الانقطاع فى الآخرة ثبت مدعاهم (قوله ورد بجواز الخ) وأيضا عوض تألم قطع العوض غير محل النزاع فان النزاع فى غيره كما صرح به فى التجريد (قوله وهو أصل الاختلاف الأول) فالاولى تقديمه عليه (قوله فى كل وقت من أوقات الآخرة الخ) المتمسك المذكور من القائلين بوجوب كون العوض فى الآخرة وبوجوب دوامه وبه يظهر وجه الاستدلال لان منع المستحق عن المستحق ولو فى أول أوقات الآخرة قبيح عندهم فتأمل (قوله كيلا يتألم بانقطاع التخفيف) فان قلت يجوز أن لا ينقطع التخفيف فلا يتألم قلت دوام العوض غير واجب عند هذه الفرقة بل ينقطع بقى فيه بحث وهو انه لا محذور فى التألم بانقطاع التخفيف اذ على تقدير تسليم لزوم التسلسل على الوجه المذكور يمنع استحالته فى الدار الآخرة لان ما له دوام العوض ولا محذور له فيها والظاهر من السياق ان منعهم ظهور التخفيف لهم لئلا يحصل لهم السرور بحصول التخفيف فيجتمع نعيم العوض أعنى التخفيف وعقاب الفسق فتدبر (قوله مخالفا للحكمة) لان الابتداء بالعوض جائز فتوسيط الألم عبث والآخرون قالوا اذا وسط الالم يكون العوض غير مشوب بالمنة فيكون ألذ واعلم ان المفهوم من ظاهر ماذكر فى الاختلاف الخامس اختلاف المجوزين فى وقوع الايلام وعدمه وقوعه لكن وقوعه مشاهد فيجب أن يوجه بجواز الايلام بمجرد التعويض أو مع كونه عبرة له ولغيره كاختلاف المانعين صرح به الابهرى (قوله تزجره عن القبيح) فان قلت الزجر عند ما كان الالم فى مقابلة سيئة ولا يجب العوض حينئذ كما صرح اللهم الا أن يقال يكفى فى الزجر ترتب الألم على السيئة ترتبا ظاهريا وان لم يكن فى مقابلتها فى نفس الامر قلت لا نسلم انه يجب فى الزجر وجوب كون الألم فى مقابلة السيئة نعم يرد ان العوض اذا كان بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لأجله لم يحصل الانزجار اللهم الا أن يقال ينزجر بالالم لعدم الشعور

العوض هذا والمذكور فى كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا لا آلام لمجرد التعويض كالجبائى وابي الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها الطافا في زجرغا وعن غوايته وذهب عباد الضميري الى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب أبو هاشم الي أن لا آلام لاتحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لاينفعه الا بجهة التعويض فعليك بالتأمل في مطابقته لما فى الكتاب * (السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن أمثالها التى لا تقاسي مثلها أو لا تعوض وان عوضت فهل ذلك) التعويض في الدنيا أوفي الآخرة واذا كان في الآخرة فهل هو (في الجنة أو فى غيرها (وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به انه جزاء) وانه دائم غير منقطع هذه اختلافاتهم (على ان منهم من أنكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها

﴿المقصد السابع﴾

تكليف مالا يطاق جائز عندنا لما قدمناه آنفا) في المقصد السادس (من انه لايجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل مايشاء ويحكم مايريد لامعقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا) كما فى الشاهد (فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشى الى اقاصي البلاد وعبده الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كامر الجماد) الذى لاشك في كونه سفها (واعلم أن مالايطاق على مراتب أدناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه (أو) تعلق (ارادته أواخباره) بعدمه (فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة) الحادثة (مع الفعل) لا قبله (ولا تتعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على

بالعوض (قوله وذهب عباد الضميرى) فى أكثر النسخ تقديم الياء المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه على ان الضمرى منسوب الى ضمير تصغير ضمر وهو قرية من قرى الشام كذا فى المغرب (قوله فعليك بالتأمل فى مطابقته لما فى الكتاب) يعنى انه غير مطابق له لان الظاهر من كلام الآمدى اتفاق المانعين على جواز الايلام بمجرد التعويض واتفاق المجوزين على عدم جوازه الا بشرط التعويض واعتبار الغير بذلك الايلام والمفهوم من نقل المصنف هو الاختلاف فى كل من الفريقين اللهم الا أن يحمل المانعون والمجوزون فى كلام الآمدى على جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظاهر (قوله ولا يقبح منه شيء) ومن هذا تكليف تحصيل الحاصل (قوله لامعقب لحكمه) أى لا رادله وحقيقته الذى يعقب الشيء بالابطال (قوله لأن القدرة الحادثة مع الفعل الخ) اعترض

حدثة تتعلق به حال وجوده عندنا (والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا) بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة ﴿ واقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق)واعدام القديم (وجواز التكليف به فرع تصوره)وهو مختلف فيه (فمنا من قال أولم يتصور) الممتنع لذاته (لامتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره و) امتناع (طلبه) الى غيرذلك من الاحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا) أى ثابتا لان الطالب لثبوت شئ لابد أن يتصور أولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه (وهو) أى التصور على وجه الوقوع والثبوت (منتف ههنا) أي في الممتنع لنفس مفهومه (فانه) يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هى هي تقتضي انتفاءه وتصور الشئ على خلاف ماتقتضيه ذاته لذاته لايكون تصورا له بل لشئ آخر كمن يتصور أربعة ليست بزوج فانه لايكون متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته (انما يتصور) على أحد وجهين (اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لايكون بين الضدين وذلك) أي تصوره على أحد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لأنه (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولا مستلزم له صرح ابن سينا به) أى بأن تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم (ولعله معني قول أبي هاشم العلم بالمستحيل علم لامعلوم له) كما اشرنا اليه هناك أيضا (و) لعله (مراد من قال المستحيل لايعلم) أى لايعلم من حيث ذاته وماهيته ﴿ المرتبة الوسطى ﴾ من مراتب مالا يطاق (أن لايتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه) بأن لا يكون من جنس ماتتعلق به (كخلق الاجسام) فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجوهر أصلا (أم لا) بأن يكون من جنس ماتتعلق به لكن

عليه الأستاذ المحقق بأن عدم تعلق القدرة اذا كان من جهة أن القدرة مع الفعل لم يبق لامتناع الفعل بعلم الله تعالى بعدم وقوعه ولا لارادته لذلك واختياره اياه دخل ولزم أن يكون كل مكلف به ممالا يطاق سواء علم الله تعالى وقوعه أو علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل بالضرورة والقدرة معه ولاقائل به لان مرادهم بالقدرة فى هذا المقام سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة التي مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة الخ انه لا يتعلق به فى زمان من الأزمان أى ولو فى الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف لأن القدرة مع الفعل والفعل ممتنع فى جميع الأزمان لأن وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا أو تخلف المراد عن الارادة

يكون من نوع أو صنف لا تعلق به (كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا) أي التكليف بما لا يطاق عادة (نجوزه) نحن (وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها و تمنعه المعتزلة) لكونه قبيحا عندهم (وبه) أي بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه (يعلم ان كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ماقالوه فى ايمان أبى لهب) وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل في غير محل النزاع) اذ لم يجوزه أحد ولقائل أن يقول ماذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه

﴿ المقصد الثامن ﴾

في ان أفعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهبت الاشاعرة) وقالوا لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا (لنا) في اثبات مذهبنا (بعد ما بينا من انه لا يجب عليه) تعالى (شيء) فلا يجب حينئذ أن يكون فعله معللا بغرض (ولا يقبح منه شيء) فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة (وجهان) يبطلان المذهبين معا أعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلا (أحدهما لو كان فعله تعالى لغرض) من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة (لكان) هو (ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل

أو انقلاب أخباره كذبا فتأمل (قوله ولقائل أن يقول ماذكره الخ) يرد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على ماحمل هو كلام المصنف عليه من ان المراد بما قالوا فى ايمان أبى لهب انه مكلف بأن يؤمن بجملة ماأتى به النبي عليه السلام ومن جملتها انه لا يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتناقضين وأما اذا حمل على ان المراد بما قالوه انه تعالى علم عدم ايمانه وأخبر به ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا بما لا يطاق فصح قول المصنف انه ليس بمحل النزاع لانه من القسم الأول ولم يرد عليه ماأورده (قوله ليست معللة بالاغراض) فان قلت اتفق الفريقان على ترتب المصالح على أفعال الله تعالى فالنزاع فى انها مسماة بالغرض أم لا نزاع فى التسمية فهو بحث لغوى لا كلامى قلت الغرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزاع فى ان تلك المصالح هل هى باعثة للبارى تعالى وسبب الاقدام على فعله أم لا ولا شك انه بحث كلامى لا لغوى (قوله جهابذة الحكماء) جمع جهبذة وهو لفظ معرب معناه الحاذق الماهر (قوله مستكملا بتحصيل ذلك الغرض) قيل القائل أن يقول ان أردتم باستكماله بالغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلا نسلم استحالته لجواز ان يكون كاملا لذاته و يحصل له بسبب كل فعل كمال و يتجدد له استحقاق المدح لاجله وان أردتم به غير ذلك فبينوه وانما لم يذكر المصنف هذا المنع اعتمادا على ماسر فى جواب المعتزلة حيث

ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو أصلح له من عدمه) وذلك لان ما استوي وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل أو كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل واليق به من عدمه (وهو معنى الكمال) فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه (فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا) الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا (الى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض أن يكون من قبيل الاول اذ ليس (كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك في حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك (قلنا نفع غيره) والاحسان اليه (ان كان أولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام) لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان ما هو أولى به وأصلح له (والا) أي وان لم يكن أولى بل كان مساويا أو مرجوحا (لم يصلح أن يكون غرضا له) لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول (كيف) ندعي وجوب تعليل أفعاله تعالى بمنافع العباد (وانا نعلم ان خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما) أي ثاني الوجهين (ان غرض الفعل) أمر (خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه) أي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في أفعاله (اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه) فيما سلف (فلا يكون شيء من الكائنات) والحوادث

قالوا لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى يكون ناقصا لذاته مستكملا بالغير فان قلت الاستكمال بالغرض المتجدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه قلت الخلو عن الكمال الفعلي ليس بنقص كما مر في نعت الرؤية والغرض كمال فعلي ككونه محمودا أو مشكورا مثلا (**قوله** لما مر من العلم الضروري بذلك) رد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه أصلح للغير (**قوله** كيف ندعي وجوب تعليل أفعاله تعالى الخ) لا يخفى ان قول الفقهاء لكن أفعاله تعالى تابعة الخ ان كان عاما بجميع أفعاله تعالى كما هو الظاهر يكون خلود أهل الجنة والنار ردا عليهم أيضا لكن لما لم يذكر قول الفقهاء في المتن تعين صرف قوله كيف الخ الى رد قول المعتزلة ولهذا خصصه الشارح بنفي الوجوب (**قوله** ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم) يمكن أن يقال ترتب الخلود على الكفر نافع في ترك الكفر واختيار الثبات على الايمان وأيضا المؤمنون ينتفعون بخلود أعدائهم في النار بحصول تشفي الصدور لهم (**قوله** كما بيناه فيما سلف) فيه ان ما سبق هو استناد الموجودات الخارجية اليه تعالى ابتداء فلم لا يجوز أن لا يكون الغرض منها على أن توقف بعض الاشياء على البعض عقلا وضرورة معلوم ضرورة كتوقف وجود العرض

(الا فعلا له) صادراً عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة (لاغرضا لفعل آخر) له مدخل فى وجوده بحيث (لايحصل) ذلك الشيُ (الا به ليصلح) أن يكون (غرضا لذلك الفعل) حاصلا بتوسطه (وليس جعل البعض) من أفعاله وآثاره (غرضا أولى من البعض) الآخر اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر علي تقدير استنادها بأسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلا (وأيضا) اذا علات أفعاله بالاغراض (فلا بد من الانتهاء الى ماهو الغرض) والمقصود فى نفسه والا تسلسلت الاغراض الى مالا نهاية لها (ولا يكون ذلك) الذى هو غرض ومقصود في نفسه (لغرض آخر) لانه خلاف مافرض (واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض) اذ قد انتهي أفعاله الى فعل لاغرض له وهو الذى كان مقصودا في نفسه وقد يقال لايجب في الغرض كونه مغايراً بالذات بل يكفيه التغاير الاعتبارى (احتجوا) أى المعتزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالي (بأن الفعل الخالى عن الغرض عبث وانه قبيح) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد اذن في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص (قلنا) في جوابهم (ان أردتم بالعبث مالاغرض فيه) من الافعال (فهو أول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلا وأنتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا (وان أردتم) بالعبث (أمراً آخر

على وجود الجوهر (قوله له مدخل فى وجوده الخ) اذلو جاز حصوله بدون الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثا فان من قدر على أن يبيع متاعه فى بلد نفسه بعشرة فذهب الى بلدة بعيدة لبيعها بتلك العشرة كان عبثا (قوله وأيضا اذا علات أفعاله تعالى بالاغراض) لايخفى ان هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث وقد نص المصنف على ان المذكور وجهان و يمكن ان يقال هذا الوجه يفيد سلب العموم أعنى سلب ان جميع أفعاله تعالى معللة بالاغراض فيفيد ابطال مذهب الخصم الذى هو الايجاب الكلى ولايفيد اثبات مذهبنا الذى هو عموم السلب بخلاف الوجهين الاولين فلم يذكر فى اثبات المذهب الاوجهان وقد أشار الشارح الى هذا التوجيه بضم قوله فى اثبات مذهبنا الى قول المصنف لنا وجهان (قوله والا تسلسلت الاغراض الى مالانهاية له) فيه انه لم لايجوز ان يفعل شيئا فى اليوم لفعل آخر فى الغدو يفعله فى الغدو يفعل ثالثا بعد الغد لا الى آخر ومثله غير مستحيل كما فى نعيم الجنان والدليل انما يتم اذا استلزم وجود الشيء وجود ماهو لأجله و بالجملة هذا الدليل انما يتم لو وجب كون الغرض فعلا آخر حادثا مقارنا للمعلل البتة وهو ممنوع لم لايجوز أن يكون أمرا متجددا فتأمل (قوله بل يكفيه التغاير الاعتبارى) هذا بناء على ماذكره فى حواشي المطالع من أنه لايلزم من كون الشيء غاية لنفسه الا ان يكون وجوده الذهنى علة لوجوده الخارجي ولا محذور فيه وفيه نظر اذ يلزم منه ان يكون غاية الشيء معلولا له بحسب الخارج ومترتبا

فلا بد) لكم أولا (من تصويره) أي تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره (ثم) لا بد ثانيا (من تقريره) أي بيانه ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض (ثم) لا بد ثالثا (من الدلالة على امتناعه) أي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر (على الله سبحانه وتعالى) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصي راجعة الي مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون أغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية ﴿ تذنيب * اذا قيل لهم) أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التى لا نفع فيها لله لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها) عائد الى العباد وهو (تعريض العبد للثواب) فى الدار الآخرة وتمكينه منه (فان الثواب تعظيم) أى منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام (وهو) أى التعظيم المذكور (بدون استحقاق سابق قبيح) عقلا ألا يرى ان السلطان اذا أمر بزبال وأعطاه من المال مالا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقون به (فيقال

عليه فلا يتصور بينهما الاتحاد بالذات (**قوله** لكنها ليست اسبابا باعثة الخ) لان الباعث ما يكون مقصودا بالقصد الاولى ويكون القصد الى الفعل لاجل تحصيله وأفعال الله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصود بالقصد الاول لاستغنائه الذاتى (**قوله** بدون استحقاق سابق قبيح) قالوا وللاعمال تأثير فى الاستحقاق لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ونظائره وأنت خبير بان الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الاعمال مما لا نزاع فيه وأما بمعنى كون ذلك الترتب حقا لازما بحيث يذم تاركه كما زعموه فممنوع ولا دليل فى الكتاب عليه (**قوله** ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء) فيه بحث وهو انه لو سلم قبح التفضل بالثواب ابتداء لم يندفع بالتكاليف اذ لا نسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم يعصه طرفة عين الى ما وعده الله تعالى من الثواب بفضله وجوده ان

لم لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيح) بل لا قبح هناك أصلا ولوسلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لامن الله تعالى فانه يجوز أن يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لا يحصي من النعم في الدنيا) وأنت خبير بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه (وان سلم قبحه) من الله تعالى أيضا فيمكن التعريض له) أي للثواب (بدون هذه المشاق) المظيمة (اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا)مساويا لها(الا ترى ان في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقه) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي) من ظالم يريد اهلاكه (أوتمهيد قاعدة خير أودفع شر عام) اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت أشق منها (وما يروي) من (ان فضل العبادات أحمزها) أى أشقها (فذلك عند التساوي في المصالح) فلا ينافي أن يكون الاخف الاسهل أكثر ثوابا اذا كان أكثر مصلحة واعظم فائدة واذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض (ثم انه) أي ماذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب (معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب) اذ لولا التكليف لم يستحقا عقابا (ومن أين لكم أن ذلك) التعريض للثواب (أكثر من هذا) أي التعريض للعذاب بل نقول ان الثاني أكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم تكن المنفعة أكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا للحكيم العالم بأحوال الاشياء كلها الآتي بالافعال على وجهها فبطل ماذكرتموه من غرض التكليف

ألا ترى أن الامير اذا أمر الزبال بأن يزيل نقرة واقعة فى الطريق ففعله ثم أعطاه كثيرا من المال وأجله غاية الاجلال فنزل له ولو قام بين يديه معظماله ومكرما اياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله يذم عند العقلاء أيضا (**قوله** كالصلاة والصيام هذا يدل على ان كلمة الشهادة أفضل منهما وفيه بحث اذ الظاهر ان الصلاة أفضل منهما لاشتمالها عليها وعلى غيرها وسنذكر تمام الكلام فيه فى الثواب فى توضيح قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة الحديث قبل التلفظ بكلمة الشهادة أشق على النفس الكافرة من الصلاة وأمثالها لأن فيه ترك دين اعتاده ولذا تراهم يبذلون أنفسهم وأموالهم دون كلمة الشهادة نعم تلفظه بعد الاسلام أسهل لكن لبقاء الشئ حكم ابتدئه وأنت خبير بأن فى الصلاة أيضا بل فى كل عمل شرعى يمتثل به الكافر من حيث انه ملتقى من النبي عليه السلام ترك دين اعتاده على انه ليس الكلام فى تلفظ الكافر (**قوله** معارض بما فيه من تعريض الكافر) قد يجاب عنه بأن التعريض للثواب مع التمكين من اكتساب السعادة الابدية هى المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتعذيب الكافر والفاسق لسوء اختيارهما (**قوله** فبطل ماذكرتموه من عرض التكليف) قال فى شرح المقاصد الحق

﴿ المرصد السابع في أسماء الله تعالى) وبه تنتهي مباحث الالهيات (وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول ﴾ الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولاشك انه) أي تخصيص الاسم بشيء (مغاير له) أى للاسم كما تشهد به البديهة (و) أيضا (التسمية فعل الواضع وانه منقض) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم كذلك) وذهب بعضهم الى أن التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هى الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المصنف (وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظه ف ر س انه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره) فان هذا مما لايشتبه على أحد (بل) النزاع (في مدلول الاسم هو الذات من حيث هى هي أم) هو لذات (باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ) أبوا الحسن الاشعري (قد يكون الاسم) أي مدلوله (عين المسمى) أى ذاته من حيث هي (نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الي غيره ولا شك انها أى تلك النسبة (غيره وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية) قائمة بذاته (ومن مذهبه انها) أى الصفة الحقيقية القائمة بذاته (لاهو ولا غيره كما مر) فكذا الحال فى الذات المأخوذة مع تلك الصفة قال الآمدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمي وذهب أكثر أصحابنا الى أن التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى أن كل اسم فو المسمي بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمي

تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الاليعبدون الآية ومن أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجنا كها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الاعند شرذمة لايعتد بهم وأما تعميم ذلك بأن لايخلو فعل ما من أفعال الله تعالى عن غرض فمحل بحث (**قوله** وأيضا التسمية فعل الواضع) لأنها تخصيص الاسم بمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه فيكون فعل المتكلم (**قوله** ولم يلتفت اليه المصنف) لأنه لايصح بحسب اللغة واحداث اصطلاح جديد بلا ضرورة مما لا وجه له (**قوله** ولاشك انها) أى تلك النسبة غيره فيه بحث ظاهر لأن سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير هو الغير الاصطلاحى وقد سبق أنه من أقسام الموجود وان النسبة ليست منها عند أهل السنة فليست هى ولا ما يشتمل عليها غيرا بالمعنى الاصطلاحى (**قوله** فكذا الحال فى الذات المأخوذة مع تلك الصفة) الظاهر أن المراد بالذات ذات الواجب وفيه ان مفهوم العلم ذات ماله العلم لاذات الواجب تعالى اللهم الاأن يراد الذات المطلقة أو يقال فيه غلبة (**قوله** فذهب

وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ماهو عين كالموجود والذات ومنها ماهو غير كالخالق فان المسمي ذاته والاسم هو نفس الخالق وخلقه غير ذاته ومنها ماليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ولا غيرها وذهبت المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا وذهب الاستاذ أبو نصر بن أيوب الى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول أبى نصر انما هو في لفظة اسم وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعني المذكور لا بمعنى فعل الواضع أو تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك أي مسماه وقول لبيد * ثم اسم السلام عليكما * لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور عن أصحابنا ان الاسم هو اسم المسمي وعن المعتزلة انه التسمية وعن) الغزالى انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ماوضع

ابن فورك الخ) توضيح المقام أن ابن فورك ومن وافقه أطلقوا الاسم على المدلول المطابقى للفظ فان أرادوا بالمسمى ماوضع الاسم بازائه فوجه اطلاق القول بأن الاسم نفس المسمى ظاهر وان أرادوا به مايطلق عليه الاسم أعنى الذات كما يدل عليه قول الشارح فانه يدل على الذات الخ فرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقا هو الاتحاد المعتبر فى الحمل والبعض الذين خالفوه أرادوا بالمسمى المعنى الثانى وأخذوا المدلول أعم من المطابقى واعتبروا فى أسماء الصفات المعانى المقصودة فزعموا أن مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على مامر فى الأمور العامة من أن صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التى لا عينه ولا غيره هى التى يمتنع انفكاكها عن موصوفها وأما الشيخ الأشعرى فقد أراد بالاسم مدلوله المطابقى و بالمسمى الذات فالمدلول المطابقى للاسم العلمى عين الذات التى هى المسمى وفى نحو الخالق والرازق غيره وفى العالم والقادر لا عينه ولا غيره فلا حاجة الى ماذكره شارح المقاصد لتوجيه كلامه وهو الذى وجهنا به كلام البعض المخالف لابن فورك ضرورة تصريحهم بأن الاسم نفس الخلق مثلا الا أن يثبت تصريح الشيخ أيضا به (قوله كالموجود) مبنى على ان الوجود عين الذات (قوله هو التسمية) وأنه غير المسمى لايخفى أن جعل الاسم عين التسمية ظاهر البطلان الا أن يصطلح على ذلك فيكون النزاع معهم لفظيا (قوله بالمعنى المذكور) أى القول الدال (قوله أى مسماه) لان التسبيح والتعظيم انما يتعلق بالمسمى لا باسمه وقد يمنع ذلك بانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته تعالى عن النقايص كذلك يجب تعظيم الألفاظ الموضوعة لها وتنزيهها عن الرفث وسوء الأدب وقيل الاسم فى الآيتين مقحم وكذا فى قوله الى الحول

ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعني المجرد عن الزمان ومن جملة الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال هذا ما عندي في هذه المسئلة

﴿ المقصد الثاني في أقسام الاسم ﴾

اعلم ان الاسم) الذي يطلق على الشيء (اما أن يؤخذ من الذات) بأن يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو (أو من جزئها أو من وصفها الخارجي أو من الفعل) الصادر منه فهذه هى أقسام الاسم على الاطلاق (ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات فقرع تعقلها وقد تكلمنا فيه) فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز أن يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذاً من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن أن يعقل ويفهم فلا يتصور ازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه (وأما المأخوذ من الجزء) كالجسم للانسان مثلا (فمحال عليه) تعالى (لما بينا) من ان الوجوب لذاتي ينافي التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه (وأما المأخوذ من الوصف الخارجي) الداخل في مفهوم الاسم (فجائز) في حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا) كالعليم (وقد يكون اضافيا) كالماجد بمعني المعالي يكون سلبيا) كالقدوس (وأما المأخوذ من الفعل فجائز) في حقه تعالى أيضا (فهذه) الاقسام المذكورة للاسم هي (أقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائيا وأ كثر وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصد

م اسم السلام عليكما (قوله فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه) لكن لا باعتبار خصوصه لأن الوضع للكلى لا للجزئيات بل باعتبار انه اسم كما حقق فى المعانى والمغايرة بالكلية والجزئية لا تضر العينية فى هذا البحث ما لم يتضمن معنى زائدا كالخلق والعلم (قوله اذ يجوز أن يعقل الخ) وانما لم يجب بجواز أن يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب الأشعرية لأنه انما يفيد تعقل الواضع للمسمى ولا يفيد امكان تفهيمه المعتبر ايضا فى وضع الاسم

﴿ المقصد الثالث ﴾

تسميته تعالى بالاسماء توقيفية أي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أوسلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق أذن شرعى أو لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لايليق بكبريائه فمن ثمة لم يجزأن يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قديراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على مالا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى مالاينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك مايراد تعريضه علي السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لايصح في حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتي يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار (وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك) فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع (والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما

(قوله أى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) فان قلت من الأوصاف مايمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ ونظائرهما قلت أجاب فى شرح المقاصد بأنه لا يكفى فى الاذن مجرد وقوعها فى الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب أن لايخلو عن نوع تعظيم ورعاية أدب (قوله وقال القاضى أبو بكرالخ) حجته قياس لوازم الأسماء على مرادفاتها واعترض عليه امام الحرمين بأن القياس انما يعتبر فى العمليات دون الاسماء والصفات وأجيب بأن التسمية عمل اللسان (قوله ولا لفظ الطبيب) اعترض عليه بأنه قد ورد فى حديث المصابيح انه عليه السلام قال لمن قال انى طبيب انت رفيق والله الطبيب وقد عرفت مما نقلناه عن شرح المقاصد جوابه (قوله وذهب الشيخ ومتابعوه الخ) ههنا فائدة ينبغى أن ينبه عليها وهوأن بعض الفضلاء صرح بأن لفظ واجب الوجود لم يرد فى الكتاب والسنة فمن اشترط التوقيف فى أسماء الله تعالى ينبغى أن لايجوز اطلاقه عليه تعالى مع أن هذا الاطلاق شايع اللهم الاأن يقال هذا فى التحقيق صفة جرت على غير

فقد ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من أحصاها دخل الجنة ليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في) المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم وأحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك وأما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه أسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعنا وتعدادها مرارا وأما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة (فلنحصها احصاء) طمعا في دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لايوصف به غيره) أي لا يطلق على غيره أصلا (فقيل) هو (علم جامد) لا اشتقاق له وهو أحد قولي الخليل وسيبويه والمروى عن أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان

من هي له اذ المعنى واجب وجوده كما في حسن الوجه فليس من محل النزاع فليتأمل (**قوله** مائة الا واحدا) تأكيد لقوله تسعة وتسعين قيل وفائدته دفع توهم ان العبارة سبعة وتسعين أو سبعين وفي بعض الروايات الا واحدة فتأنيث واحدة على تأويل الاسم بالكلمة (**قوله** اذ قد ورد التوقيف بغيرها الخ) فان قلت اذا كانت أسماء الله تعالى زائدة على التسع والتسعين فما معنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيح البخاري ومسلم قلت قوله عليه السلام من أحصاها دخل الجنة في موقع الصفة لقوله تسعة وتسعين اسما ثم ان أسماء الله تعالى يجوز أن تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون اسما منها باعيانها يجمع انواعا من المعاني المنبئة عن الجلال لا يجمع ذلك غيرها فان قلت اسم الله تعالى الاعظم لم يدخل في التسعة والتسعين فكيف يختص بمزيد الشرف ماهو خارج عنها وان دخل فكيف ذلك وهي مشهورة والاسم الاعظم يختص بمعرفته ولي او نبي وهي سبب كرامات عظيمة لمن عرفه قلت يحتمل الخروج ويكون شرف هذه الاسماء المعدودة بالاضافة الى جميع الاسماء المشهورة عند الجماهير لا بالاضافة الى الاسماء التي يختص بمعرفتها الأنبياء والأولياء ويحتمل الدخول لكنه مبهم لا يعرفه بعينه الأولى ومنشأ الكرامات هو الدعاء به بخصوصه كذا ذكره الامام الغزالي في شرح الأسماء الحسنى والحق أن التصرف بالاسم الأعظم وبأى اسم كان من اسماء التصرف موقوف على تحصيل المناسبة مع مسماه والتخلق بأخلاقه وبمجرد ذكر الاسم الأعظم لا يحصل المناسبة كما ان ذكر اسم السلطان لا ينفع مالم يحصل معه المناسبة الخاصة اللهم انفعنا (**قوله** وأما في الحديث الخ) اختلف في انه هل يجوز تسمية الله تعالى بما ثبت بخبر الواحد فقيل يجوز لأنه من باب العمل وقيل لا يجوز لأنه من باب الاعتقاد ثم الظاهر ان الاطلاق وان كان على وجه الاخبار يكفي في الاذن مالم يكن في السوق أمر آخر يمنعه والا يلزم أن لا يكون كثير من الأسماء مأذونة فلا عبرة بما في شرح المشارق من أنه لا يلزم من قول عائشة رضي الله تعالى عنها ان الله رفيق يحب الرفق صحة أن يقال يارفيق لأنه ذكر على وجه الاخبار (**قوله** فكالحنان) هو بالتشديد من الحنان بالتخفيف وهو الرحمة قال الله تعالى وحنانا من لدنا (**قوله** وهو أحد قولي الخليل وسيبويه) وحكى ابن

الخطابي والغزالي رحمهم الله تعالي (وقيل مشتق وأصله الاله حـذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله) بفتح اللام أي عبد وهو المراد بقوله (اذا تعبد وقيـل) الاله مأخوذ (من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية) هي كونه معبودا للخلائق ومختارا للمقول (وقيل) معني الاله (هو القادر على الخلق) فيرجع الي صفة القدرة وقيل هو الذي لايكون الا مايريد (وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجعـه) على هـذين الوجهين (صـفة سلبية) فعلية والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونها في الاصـل صـفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار (الرحمن الرحيم) هما بمنزلة النـدمان والنديم (أي مريد الانعام على الخلق فرجعهما صفة الارادة) وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صـفة فعلية (الملك) أي (يعز) من يشاء (ويذل) من يشاء (ولا يذل) أي يمتنع اذلاله (فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل) معناه (التام القدرة فصفة القدرة) مرجعه (القدوس) أي (المبرأ عن المعايب وقيل) هو (الذي لايدركه الاوهام والابصار فصـفة سلبية) على الوجهين (السلام) أي (ذو السلامة عن النقائص) مطلقا في ذاته وصفاته وأفعاله (فصفة سلبية وقيل) معناه (منه وبه السـلامة) أي هو المعطي للسـلامة في المبدأ والمعاد (ففعلية وقيل يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما أخبر به كالوحـدانية مثلا في قوله شـهد الله انه لااله الا هو (ورسوله) فيما أخبروا به في تبليغهم عنه (اما بالقول) نحو قوله تعالى محمد رسول الله (فصفة كلامية أو بخلق المعجز) الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية (ففعلية

جني ان سيبويه روى في منامه فقيل مافعل الله تعالى بك فقال خيرا وذكر كرامة عظيمة فقيل له بم نلت ذلك فقال لقولي ان اسم الله أعرف المعارف (قوله وأصله الاله) يحتمل أن يكون حرف التعريف فيه من المحكي وهو الظاهر من كلام الشـارح ويحتمل أن يكون من الحكاية بأن يكون الأصل الها منكرا وقد ذهب الى كل فرقـة (قوله من الوله) فاله على كلا الوجهين فعال بمعنى مفعول لكن على الثاني أصله ولاه ابدلت الواو همزة كما قالوا في وساد أساد (قوله للاشتهار) قيل لابعد في أن يشعر بالبعض باعتبار ملاحظة الأصل كما في الكنى والألقاب (قوله الرحمن الرحيم) الرحمن أبلغ من الرحيم لما فيه من زيادة البناء فبعضهم اعتبر الأبلغية باعتبار الكمية كما قيل يارحمن الدنيا ورحيم الآخرة لان رحمة الدنيا تعم المؤمن والكافر ورحمة الآخرة تختص بالمؤمن وبعضهم لاحظ الابلغية باعتبار الكيفية فحمل الرحمن على المنعم بالنعم الاخروية لانها كلها أجسام وأما النعم الدنيوية فحقيرة بالنسبة اليها وقيـل الرحيم أبلغ لان الفعيل يكون للصفات الجبليـة وهو مردود بالسقيم والمريض ثم الرحمن من الصفات الغالبة لم يستعمل في غير الله تعالى ولهذا قدم على الرحيم وقول بني حنيفة لمسيلمة الكذاب رحمن اليمامة

وقيـل) معناه (المؤمن لعباده) المؤمنين (من الفزع الا كبر اما بفعله) وايجاده (الامن) والطمأنينة فيهم فيرجع الى صـفة فعليـة (أو باخباره) اياهم بالامن من ذلك فيكون صـفة كلامية (المهيمن) أي (الشاهد وفسر) كونه شاهدا تارة (بالعـلم) فيرجع الي صفة العـلم (و) أخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى صفة كلامية (وقيل) معني المهيمن (الامين أى الصادق في قوله) فيكون صفة كلاميه وقيل هو بمعني الحفيظ وسيأتي معناه (العزيز قيل معناه (لا أب له ولا أم وقيل لا يحط عن منزلته) ويقرب من هذا تفسيره بالذى لا يرام أو الذى لا يخالف أو الذي لا يخوف بالتهديد (وقيل لا مثـل له) وهو بهذا المعنى وبالمعني الاول مشتق عن عز الشئ يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنـه عز الطعام في البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية (وقيل يعذب من أراد وقيل عليه ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية هى التعذيب أو الاثابة (وقيل القادر والعزة والقدرة) والغلبة (ومنه المثل من عزيز) أى من قدر وغلب سلب (الجبار قيل من الجبر بمعني الاصلاح) أي المصلح الامور الخلائق فانه جابر كل كسير (ومنه جبر العظم) أى أصلحه (وقيل) من الجبر (بمعنى الا كراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا أكرهه (أى يجبر خلقه) ويحملهم (على ما يريده) فرجعه على المعنيين صفة فعلية (وقيل) معناه (منيع لا ينال فانه سبحانه وتعالى متعال عن ان تناله يد الافكار أو يحيط به ادراك الابصار (ومنـه نخلة جبارة) اذا طالت وقصرت الايدى عن أن تنال اعلاها فرجعه الي صفة اضافية مع سلبية (وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن) وقد يعبر عن هذا المعني بأنه اذا لا يتمني مالا يكون ولا يتاسف على مالم يكن فرجعه الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) هكـذا نقل عن بن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله (أى انتفت عنـه صفات النقص) فرجعه صفة سلبية (وقيل) أي انتفي عنه تلك الصفات (وحصـل له جميع) صفات (الـكمال) فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا (المتكبر قيل في معناه ماقيل فى) معنى (العظيم) وقال الغزالى رحمه الله المتـكبر المطلق هو الذى الكل يرى حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبـه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا الله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا (الخالق البارئ معناهما واحد) أى المختص باختراع

تعنت وتمرد (قوله لا يرام) أى لا ينال من رام يريم بمعنى برح (قوله وقيل عليه ثواب العالمين) كانهم جعلوا

الاشياء (المصور المختص باحداث الصور) المختلفة (والتراكيب) المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالى رحمه الله قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى أن يقال مايخرج من العدم الى الوجود يحتاج أولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا التصوير والتزيين كالبناء بقدرة المهندس ثم يبنيه البانى ثم يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات أحسن ترتيب ويزينها أكمل تزيين (الغفار) أي (المريد لازالة العقوبة عن مستحقها) فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر (القهار غالب لايغلب) فهو صفة فعلية سلبية (الوهاب كثير العطاء) بلا عوض فيكون صفة فعلية (الرزاق يرزق من يشاء) من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل (الفتاح ميسر العسير وقيل خالق الفتح أي النصر) وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو) أي الحكم (اما بالاخبار) والقول فيكون صفة كلامية (أو بالقضاء) والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم (ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق أى احكم وقيل الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة للجام) وهى الحديدة المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية (العليم العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة) في العطية (الخافض) دافع البلية (من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطى للمنازل المعز معطي العزة) وفي أكثر نسخ الكتاب معطي القوة وكلاهما ظاهر (المذل الموجب لحط المنزلة) فهذه كلها صفة فعلية (السميع البصير ظاهر) معناهما مما سبق (الحكم الحاكم) وقد عرفت معناه ومرجعه (وقيل)الحكم (هو الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع الى هذه الصفات (العدل لايقبح منه مايفعل) فهو صفة سلبية (اللطيف خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لايعلمون ولايحتسبون (وقيل العالم بالخفيات) فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم (الخبير) معناه (العليم) فصفة علمية (وقيل المخبر) فصفة كلامية (الحليم لايعجل العقاب) للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب (العظيم قد مر) معناه فى تفسير الجبار (الغفور كالغفار) بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازى على الشكر) فان جزاء الشئ يسمى باسمه (وقيل) معناه

انه (يثبت علي القليل) من الطاعة (الكثير) من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (المثني علي من اطاعه فيكون صفة كلامية (العلي الكبير) هما (كالمتكبر في المعني (الحفيظ) معناه (العليم)من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم (وقيل من لا يشغله شيء عن شيء) فمرجعه صفة سلبية (وقيل يبقى صور الاشياء) فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع (المقيت خالق الاقوات وقيل المقدر فيرجع علي التقديرين الي الفعل (وقيل) معناه (الشهيد هو العالم بالغائب والحاضر) كما سيأتي في تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة (الحسيب الكافي بخلق مايكفي العباد) في مصالحهم ومهامهم فهو صفة فعلية من قولهم أكرمني فلان وأحسبني أي أعطاني حتي قلت حسبي (وقيل المحاسب بأخباره المكلفين بما فعلوا) من خير وشر فيرجع الي صفة كلامية (الجليل كالمتكبر)وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال (الكريم ذوا الجود وقيل المتقدر على الجود) ومرجعها الفعل والقدرة (وقيل)معناه (العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي) لنفائسها فيرجع الى صفة اضافية (وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ) وقال الغزالي هو أخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعى الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لوعرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه فكأنه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول (المجيب يجيب الادعية الواسع) هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن (الحكيم العليم) ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء علي ماهي عليه والاتيان بالافعال على ماينبغي وقيل الحكيم بمعني المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير (الودود المودود) من الود وهو المحبة (كالحلوب والركوب) بمعني المحلوب والمركوب (وقيل) معناه (الواد كالصبور بمعني الصابر (أي يود ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشارك فيما له من أوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق) يوم القيامة (الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق) معناه (العدل وقيل الواجب لذاته) أي لا يفتقر في وجوده الي غيره (وقيل) معناه (المحق اي الصادق) في القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بأمور الخلق)

العزيز بمعنى المعز كالخبير بمعنى المخبر (قوله وقيل هو المتصف بصفات الجلال والاكرام) قيل ينبغي أن يحمل صفة الجلال والجمال على صفة القهر واللطف حتى يكون مغايرا لمعنى المتكبر والا فان أريد بهما الصفة السلبية

وحاجاتهم (وقيل الموكول اليه ذلك) فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه (القوى القادر على كل أمر المتين) قال الآمدى معناه نفى النهاية في القدرة يعني ان قدرته لا تتناهي وفي عبارة الكتاب (هي النهاية فى القدرة) ولا يبعد أن يكون تصحيفا والا ظهر أن يراد أن المتانة هي بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولى الحافظ للولايه) أي النصرة فمعناه الناصر (وقيل هو بمعني المتولى للأمر والقائم به الحميد المحمود) فهو صفة اضافية (المحصي العالم وقيل المنبئ عن عدد كل معدود) فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه أى لن تطيقوه لمبدئ المتفضل بابتداء النعم المعيد يعيد الخلق) بعد هلاكه (المحيي خالق الحياة المميت خالق الموت الحي ظاهر) مما مر (لقيوم الباقي الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدبر) للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية (الواجد الغنى) أى الذى لا يفتقر فهو صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم الماجد العالى) المرتفع فهو صفة اضافية (وقيل من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الاحد قد مر تفسيره) أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من انه يمتنع أن يشاركه شئ فى ماهيته وصفات كماله وقد يروي الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدى الذات أى لا تركيب فيه واحد في الصفات لا مشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة اضافية (وقيل) معناه (الحليم) أى الذى لا يستفزه ولا تقلقه أفعال العصاة فتكون صفة سلبية (وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو المسؤل) لذى يصمد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية (وقيل الصمد ما لا جوف له) أي المصمت فدله مبدلة من التاء وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام (القادر المقتدر) كلاهما (ظاهر) والثانى أبلغ من الاول (المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الأول الآخر لم يزل ولا يزال) أي انه قبل كل شئ وليس قبله شئ وبعد كل شئ وليس بعده شئ فهما صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة) فهو صفة اضافية (وقيل الغالب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان أى قهره (الباطن المحتجب عن الحواس) بحيث لا تدركه أصلا فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالى كالعلى) مع نوع من المبالغة (البر فاعل البر) والاحسان (التواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصى (المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي) للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال (الرؤف المريد للتخفيف) على العبيد (مالك الملك يتصرف فيه) وفي

مخلوقاته كما يشاء (ذوالجلال والا كرام كالجليل) قال الآمدي هو قريب من معني الجليل (المقسط العادل) من أقسط أي عدل وقسط أي جار (الجامع أي للخصوم يوم القضاء الغني لايفتقر الى شئ المغني المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه الضرر والنفع النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره بالوجود من العدم (الهادي يخلق الهدى) في قلوب المؤمنين (البديع أي المبدع) فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه لامثل له (الباقي لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد) الى سبيل الخيرات (الصبور الحليم وقدمر فهذه هي الاسماء الحسنى) الواردة في الرواية المشهورة (نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفرلنا)ذنوبنا (ويرحمنا) بمنه وكرمه (انه هو الغفور الرحيم) الجواد الكريم ثم ان المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه ومن أراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة

﴿ الموقف السادس فى السمعيات ﴾

أي فى الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو تتوقف هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراصد) أربعة ثلاثة منها في الأمور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسيأتي أيضا

﴿ المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد تسعة المقصد الاول في معنى النبي ﴾

وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوى) الى معنى عرفي اما المعني اللغوى (فقيل هو المنبئ) واشتقاقه (من النبأ) فهو حينئذ مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل

والثبوتية كما قيل فى تفسيرها لم يكن لقول الشارح وقيل الخ فائدة فتأمل (**قوله** قال الآمدى هو قريب من معنى الجليل) قبل التفاوت باعتبار المعنى اللغوى فان الجليل هو المتصف بالجلال وذوالجلال هو صاحب الجلال فالتفاوت والقرب غير مخفى (**قوله** يتوقف عليها السمع) أى توقفا قريبا فيخرج مباحث الالهيات (**قوله** أو تتوقف هى على السمع) أى بالاتفاق فيخرج مثل السمع والبصر والكلام فانها عقلية عند البعض (**قوله** فهو عند أهل الحق من قال الله تعالى الخ) قال الابهرى النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب ولما كان التعلق والمتعلق به غير قديم لا يلزم قدم النبوة وان كان قول الله تعالى قديما الا انها ليست عبارة عن مجرد ذلك القول بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث وأنت خبير بان تفسير النبي بما ذكر ينبغى أن يبنى على حدوث الألفاظ اذ

لمن اشتهر بهذا الاسم (لانبائه عن الله تعالى وقيل) النبي مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال تنبأ فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك (لعلو شأنه) وسطوع برهانه (وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى وأما) مسماه (في العرف فهو عند أهل الحق) من الاشاعرة وغيرهم من المليين (من قال له الله) تعالى ممن اصطفاه من عباده (أرسلتك) الى قوم كذا والى الناس جميعا (أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ) المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم (ولا يشترط فيه) أي في الارسال (شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات (والاستعداد) ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء (بل الله) سبحانه وتعالى (يختص برحمته من يشاء من عباده) فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط (وهو أعلم حيث يجعل رسالاته) وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفي (وهذا) الذي ذهب اليه أهل الحق (بناء على القول بالقادر المختار) الذي يفعل مايشاء ويختار مايريد (وأما الفلاسفة فقالوا هو) أي النبي (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره (أحداها) أي احدى الامور المختصة به (أن يكون له اطلاع على المغيبات) الكائنة والماضية والآتية (ولا يستنكر) هذا الاطلاع (لان النفوس الانسانية مجردة) في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لامكانية (ولها نسبة) في التجرد (الى المجردات) العالية والنفوس السماوية (المنتقشة بصور مايحدث في هذا العالم) العنصري الكائن الفاسد لكونها

قدمها مع حدوث التعلق أو قدمه أيضا مع حدوث المتعلق غير معقول فان قلت ذلك التفسير يفضي الى توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد استدل عليه فيما سبق بما تواتر من الأنبياء وهل هذا الادور صريح قلت الذي توقف عليه النبوة هو الكلام اللفظي وهو من قبيل ايجاد الاصوات والحروف الغير المتوقف على الكلام النفسي القائم به تعالى والمأخوذ من الشرع هو هذا فلا دور (**قوله** نوع خفاء كما لا يخفى) لان المطلوب ان المخصص مجرد المشيئة والآية انما تدل على انه تعالى يعلم المكان الذي يجعل فيه رسالته وهذا أمر آخر بل دلالة الآية الكريمة على اشتراط الاستعداد أظهر لما روى ان أبا جهل قال تزاحمنا بنو عبد مناف حتى اذا صرنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لانرضى به الا أن يأتينا وحي كما يأتيه فنزلت الآية للرد عليهم بأن النبوة ليست بالنسب والمال وانما هي بفضائل نفسانية يخص بها من يشاء من عباده فيجتبي لرسالته من علم انه يصلح لها كذا في تفسير القاضي ثم هذا لا يستلزم الايجاب الذي يقوله الفلاسفة لانه تعالى ان شاء أعطى النبوة وان شاء أمسكه وان استعد المحل وقد يقال اذا شاورك أحد فقلت له أنت تعلم ماتصنع استفيد منه بحسب العرف تفويض أمره الى مشيئته وفيه مافيه (**قوله** المنتقشة بصور مايحدث الخ) قد سبق تفصيله في عاشر مقاصد القدرة

مبادي له فقد تتصل) النفس الناطقة (بها) أي بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث (فتحكيها) أى يرتسم فيها من تلك الصور مالا تستعد هي لارتسامه فيها كمرآة يحاذي بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها (ويؤيده) أي يدل على جواز ما قلنا من أن تكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة (ما ترى النفوس) أي رؤية النفوس البشرية (وما هي عليها من التفاوت) في ادراك المعاني العقلية (في طرفي الزيادة والنقصان) تفاوتا (متصاعدا الى النفوس القدسية) التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في أقرب زمان غير أن يعرض لها غلط (ومتنازلا الى البليد الذى لا يكاد يفقه قولا وكيف) يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي (وقد يوجد) ذلك (فيمن قلت شواغله لرياضة) بانواع المجاهدات (أو مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة (أو نوم) ينقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين (قلنا) ما ذكرتم (مردود) بوجوه (اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا) منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء (والبعض) أى الاطلاع على البعض (لا يختص به) أي بالنبي (كما اقررتم به) حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره (ثم) نقول (احالة ذلك) أي الاطلاع المختص بالنبي (على اختلاف النفوس) في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى (وتجردها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مشكل) لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبنى على القول بالموجب بالذات (و) نقول أيضاً باقى المقدمات) من الاتصال بالمبادى العالية بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث

(**قوله** حيث جوزتموه للمرتاضين الخ) قد يجاب عنه بأن لهم أن يقولوا كونه بلا مرض ونوم ورياضة تختص به على انه يجوز أن يكون الخاصة المطلقة مجموع الثلاثة ويكون كل واحد منها خاصة اضافية (**قوله** مع اتحادها بالنوع مشكل الخ) اعترض عليه بجواز الاستناد الى المشخصات ثم قوله مبنى على القول بالموجب مدفوع بجواز اسناد الاختلاف الى أحوال البدن بطريق جرى العادة نعم مذهبهم الايجاب لكن الكلام فى لزوم القول به على تقدير اسناد الاختلاف اليها كما يفهم من كلامه والجواب ان تشخص النفس باعتبار البدن عند الفلاسفة فيكون فى المآل اسناد الاختلاف الى أحوال البدن ثم ان الاختلاف بطريق جرى العادة ينافى الشرطية التى كلامنا

كما في المرايا المتقابلة (خطابية) لا تفيد الا ظناضعيفا (وثانيها) أي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي (ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه) في حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته (ولا يستنكر) ذلك الانقياد (لان النفوس الانسانية) ليست منطبعة في الابدان (وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد) البدنية (كما تشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب) هذا نشر على ترتيب اللف (و) كما نشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان ممشاه في غيرها) أي في المواضع السافلة (أقل عرضا) واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يبعد ان تقوى نفس النبي) بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته (حتى تحدث بارادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة) وبالجملة تتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر الذي تكون مناسبته لمزاجه أشد وأقوى بمجرد الارادة والتصور من غير أن يستعمل آلة (وكيف) يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والاخلاص) على ماهو مشهور في كل عصر من الصلحاء (قلنا هذا) الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في الابدان (بناء على تأثير النفوس في الاجسام) وأحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود الا الله) سبحانه وتعالى (والمقارنة) بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية (لا تعطيه) أي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز أن يكون الدوران بطريق العادة (مع انه) أي ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة (لا يختص بالنبي) كما اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره (وثالثها أن يري الملائكة مصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحيا) من الله اليه (ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه) من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس) فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهد المعقولات كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج (وربما صار) الانجذاب

والاتصال بعالم القدس (بملكة) أي صفة راسخة للنبي (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (بادنى توجه) منه (قلنا هذا) الذى ذكروه لايوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تلبيس) على الناس في معتقدهم (وتستر) عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها) وذلك (لانهم لايقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم) اما (نفوس مجردة) في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية أو عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الاعلى (ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام) اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات (ومآله) أي مآل ماذكروه فى الخاصة الثالثة (الى تخيل مالا وجود له في الحقيقة كما للمرضي والمجانين) فانهم يشاهدون مالا وجود له في الخارج (على ماصرحوا به) وقرروا ماهو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية) ولو كان أحدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبيا من كان أمره ونهيه (من قبيل مايرجع الى تخيلات لا أصل لها) قطعا (أو ربما خالف) مادعا اليه (المعقول) أيضا (هذا) كما مضى (ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس البشرية (المختلفة) بطوعها (مع ماجبلت عليه من الاباء) عن الانقياد لبني نوعها (وذلت له الهمم المتفاوتة على ماهي عليه من اختلاف الآراء فيصير) ذلك الانقياد التام ظاهراً وباطنا (سببا لقرار) أى ثبات (الشريعة التى بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان) وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع (من حيث انه لا يستقل) واحد منهم (بما يحتاج اليه فى معاشه من مأكله ومشربه وملبسه (دون مشاركة من ابناء جنسه فى المعاملات) وهو أن يعمل كل واحد لآخر مثل مايعمله الآخر له (والمعاوضات) وهي أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء مايؤخذ منه من عمله الا ترى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر أو لم تحسن

فيها (قوله كما للمرضى والمجانين) قد يجاب عنه بأن خلاصة كلامهم أن النفس الانسانية اذا اتصلت بالمبادئ العالية يتمثل بقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية أشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذى له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته وفيه تخيل صورة لموجود وكم بينه وبين تخيل مالا وجود له أصلا كما للمرضى والمجانين .

معيشته" بل لابد له من أن يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار أمرهم مكتفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولابد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولابد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه أشار بقوله (ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس) أي مدت عنقها (الى مايريده غيره وطمح) أى ارتفع (عين كل الى ماعند الآخر فحصل) بينهم (التنازع وأدى) ذلك التنازع (الى التواثب والتشاجر) أي الاختلاف (والتقاتل والتناحر وشمل) الناس (الهرج) أي القتل (والمرج) أى الاختلاط (واختل أمور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص) لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات) اللائقة به (وهدى) أى كل واحد منه (الى مافيه بقاؤه وبه قوامه سيما نوع الانسان) فان العناية به في الاعطاء والهداية أكثر (وهو أشرف الانواع) الحيوانية (سخر له ماعداه من تلك الانواع (وهذا) أى وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من أعظم مصالحه) لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة والدفع لمضار الشديدة (افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا) والحاصل ان وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فوجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء

﴿ المقصد الثاني ﴾

في حقيقته المعجزة وهى) بحسب الاصطلاح (عندنا) عبارة عن (ماقصد به اظهار

(قوله افترى الطبيعة) الطبيعة عندهم وجود النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد والظاهر ان اسناد عدم الاهمال الى الطبيعة مجاز عقلي على نحو ماصام نهاري وان أريد بالطبيعة سببها أعني العناية فتأمل

(قوله في حقيقة المعجزة) لاخفاء ان حقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم أسند مجازا الى ماهو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين ان ههنا تجوزا آخر بناء على الاصح من رأي الاشعري وهو ان العجز ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود حتى ان عجز الزمن عن القعود لاعن القيام ووجه التجوز على هذا ان المراد بالعجز عدم القدرة اذ لو حمل العجز على المعارضة على المعنى الوجودي لوجدت المعارضة الاضطرارية وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة فليتذكر (قوله عبارة عما قصد به الخ) اعترض على هذا التعريف بأنه صادق على الذي يظهر في يد الساحر المدعي للنبوة وأجيب بأن المراد القصد من عند الله سبحانه وتعالى والاظهر في الجواب أن يقال المتبادر من التعريف قصد

صدق من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن أمور ثلاثة (عن شرائطها و كيفية حصولها ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة ﴿ البحث الاول ﴾ في شرائطها وهي سبع) الشرط (الاول أن يكون فعل الله أو مايقوم مقامه) من التروك وانما اشترط ذلك (لان التصديق منه) أي من الله تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا أو مايقوم مقامه ليتناول التعريف (مثل ما اذا قال معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه) أي على وضع أيديكم على رؤسكم (ففعل وعجزوا فانه معجز) دال على صدقه (ولولا فعل لله ثمة فان عدم خلق القدرة) فيهم على ذلك الوضع (ليس فعلا) صادراً عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل الترك وجوديا) بناء على انه الكف (حذفه) لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآمدى ان المعجز ان كان عدميا كما هو أصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض أصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا أو مايقوم مقامه * الشرط الثاني أن يكون (المعجز) خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي ومالا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة (وشرط قوم) في المعجز (أن لا يكون مقدورا للنبي) اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز) قال الآمدي هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الي ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس

إظهار الصدق في نفس الامر فلا يصدق على السحر كما لا يخفى (**قوله** ان كان عدميا كما هو أصل شيخنا الخ) هذا المنقول من الآمدى مخالف لما مر في المقصد الثامن من مقاصد القدرة فلينظر فيه (**قوله** وشرط قوم الخ) قيل هذا مستدرك لان معنى الشرط الأول أعني كون المعجزة فعل الله تعالى أن لا يكون للعبد دخل فيها بالكسب وجوابه ان معناه أن يكون مخلوقا له تعالى يؤيده ماذكره الشارح في شرح الكشاف ان شرط المعجزة أن يكون صادرا من الله تعالى لانها تصديق فعلي منه سبحانه وتعالى وحينئذ يكون معنى قوله وشرط قوم الخ انه شرط قوم أن لا يكون مكسوبا للعبد أيضا ولا يقدح في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد أصلا كما لا يخفى ويؤيده أيضا ماسيذكره في جواب أول شبه الطائفة الخامسة القائلة بان المعجزة لا تدل على الصدق (**قوله** كصعوده الى الهواء الخ) فانه مقدور له بأقدار الله تعالى

القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفي عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال (الثالث أن يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز * الرابع أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي) وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم (الحق انه لا) يشترط (بل يكفي قرائن الاحوال مثل أن يقال له) أي لمدعي النبوة (ان كنت نبيا فاظهر معجزا فيفعل) بان دعا الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي (الخامس أن يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان أحيي ميتا ففعل خارقا آخر) كشق الجبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (السادس أن لا يكون ما دعاه وأظهره) من المعجزة (مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لان المكذب هو نفس الخارق (نعم لو قال معجزتي ان أحيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه) وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الاحياء (مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه (وقيل هذا) الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو (اذا عاش بعده) أي بعد الاحياء (زمانا) واستمر على التكذيب قال الآمدي لا أعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (ولو خر ميتا في الحال) قال القاضي (بطل الاعجاز لانه كأنه أحيي للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لا فرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار في الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر

(قوله وهو الاصح) لان المقصود تصديق النبي عليه السلام بتعجيز الغير وهو حاصل (قوله ما في عبارة الكتاب من الاختلال) لان من شرط أن لا يكون المعجزة مقدورة للنبي قائل بأن نفس القدرة معجزة فلا معنى للرد عليه بأن نفس القدرة معجزة قيل ويمكن حمل كلام المصنف على ان كون ذلك الفعل مقدورا للنبي عليه السلام دون غيره معجزة فلا خلل حينئذ في العبارة ولا يخفى بعد تسليم مساعدة عبارة المصنف لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا كنفس القدرة في عدم المقدورية وانه لا معنى للرد بكونه معجزا على من شرط عدم مقدورية المعجزة فتأمل (قوله ظاهرا على يد مدعي النبوة) وقولهم كرامة الأولياء معجزة لنبيهم انما هو بطريق التشبيه أي هي كالمعجزات في دلالتها على صدق نبيهم (قوله وهو بعد ذلك مختار الخ) هذا يدل على انه لو قال معجزتي أن

أنه لايجب تعيين المعجز) بل يكفي أن يقول انا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على ان يأتي بواحد منها وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلابد في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لابد فيها من المماثلة وقال القاضي لاحاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه (السابع أن لايكون) المعجز (متقدما على الدعوى بل مقارنا لها) بلا اختلاف أو متأخرا عنها على تفصيل سيأتي وذلك (لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ماقد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب به) أي بالاتيان بذلك الخارق أو بغيره (بعد) أي بعد الدعوى (فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال) في اظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي لان المعجز اخباره عن الغيب) وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لاخلق ذلك الشيء في الصندوق (و) اما (احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه (بناء) أي مبني (على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله) وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن أخباره به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسيأتيك انه لايتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فان قيل) ماذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله (فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة) فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى (و) ماتقولون أيضا (في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (قلنا) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (انما هي كرامات وظهورها على الاولياء

أحيي هذا الضب الميت فأحياه فنطق انه كاذب لايعلم به صدقه تأمل (قوله لان المعجزة اخباره عن الغيب) لايخفى ان قوله وقد علمنا خلوه يكون قيدا زائدا على هذا التقدير (قوله فيكون هو كاذبا في دعواه) فيه بحث وهو انه لم يكن كاذبا عند ماظهر فيه العلم بالغيب لتأخر دعواه عن ذلك فرضا فاذكره انما يتم لو أثبت انه لايتصور ظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة الى زمان ظهوره (قوله وسيأتيك انه لايتصور الخ) قد يناقش فيه بأنه فرق بين الكذب في دعوى انه آية صدقه والكذب في دعوى النبوة وما

جائز والانبياء قبل نبوتهم لايقصرون عن درجة الاولياء) فيجوز ظهورها عليهم أيضا وحينئذ تسمى ارهاصا أي تأسيسا للنبوة من ارهصت للحائط أسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لانبي فيه هذا (وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار أن يخلق في الطفل ماهو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها (ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة) المنقوله عنه (ببنت شفة الى أوانه ولم يظهر الدعوة بعد أن تكلم بها الى أن تكامل فيه شرائطها) وبلغ أربعين سنة ومن البين أن ثبوت النبوة في مدة طويلة بلادعوة وكلام مما لايقول به عاقل (و) أما (قوله وجعلني نبيا) فهو (كقول النبي عليه الصلاة والسلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) في انه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي (فهذا) الذي قررناه انما هو (في) المعجز (المتقدم) على الدعوى (وأما المتأخر) عنها (فأما) أن يكون تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر) انه دل على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا (واما) أن يكون تأخره (بزمان متطاول مثل أن يقول معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز) دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته (فقيل اخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى

سيأتى هو الثانى واللازم ههنا هو الاول (**قوله** ببنت شفة) أى بكلمة يقال ما كلمه ببنت شفة أى بكلمة (**قوله** فى انه تعبير عن المتحقق الخ) لايخفى ان المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة الى الزمان الذى دل الكلام على وقوع المعبر عنه فيه وهذا مشترك بين المشبه والمشبه به فلا يرد ان الاستقبال فى المشبه بالنسبة الى زمان التكلم ولا كذلك فى المشبه به أعنى الحديث النبوى بل الاستقبال فيه بالنسبة الى كون آدم عليه السلام بين الماء والطين والاظهر أن يقال فى انه تعبير عن غير المتحقق فى زمان بما يدل على تحققه فى ذلك الزمان تنبيها على القطع واليقين بتحققه هذا وقيل معنى الحديث كون نبوته عليه السلام مقدرة فى الازل وثابتة فى العلم الالهى الازلى وهذا غير ماذكره الشارح لكن يرد عليه انه لايناسب تقييده بقوله وآدم بين الماء والطين اذ يرد على كل من التوجهين ان سياق الحديث يشعر باختصاصه عليه السلام بهذه الفضيلة من بين الانبياء صلوات الله عليهم وعلى كل من التوجهين لا اختصاص للفضيلة المذكورة به عليه السلام لان نبوة كل نبى بل كل حال لكل أحد ثابت فى العلم الالهى الازلى ويجوز التعبير عن كل حال علم وقوعه فى المستقبل بما يدل على تحققه قبل وقوعه بما ذكره والاقرب أن يقال فى معنى الحديث للكل بحسب مرتبة كل منهم عليهم السلام عند تعيناتهم العمائية لما سيرد عليهم من النشآت المتواردة وأحكامها ونبينا عليه السلام كان فى نشآته الروحانية نبيا للارواح ومتوسطا فى تعيين حصص كمالاتهم الروحانية التى بحسبها يظهر كمالاتهم الجسمانية كما روى عنه عليه السلام أول ماخلق الله نورى هو

لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا (وانما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ) أي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به (لان شرطه) أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (العلم بكونه معجزا) وذلك انما يحصل بعد وجود ماوعد به (وقيل حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) عن الدعوي (وقيل يصير قوله) أي اخباره (معجزا عند حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) باعتبار صفته اعني كونه معجزا (والحق ان المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزا) يعني ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القولى الثالث وأما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لا تصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في أبكار الافكار ﴿ البحث الثاني في كيفية حصولها ﴾ المذهب (عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لماتعلق به مشيئته) من دعوي النبوة ممن أرسله الى الناس ليدعوهم الي مانجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لاظهارها استعدادا كما لا يشترط في النبوة على مامر خلافا للحكماء (وقال الفلاسفة) انها (تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس) الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في أصل فطرتها واما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق (الى عالم القدس واشتغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى البدل كما نشاهده في المرضي من (ان النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض) من الامراض الحادة وتحليلها للمواد الردية (تنكف) وتمتنع (عن التحليل) للمواد المحمودة (فتمسك عن

المفهوم من شرح الجندي رحمه الله (قوله لان شرطه العلم بكونه معجزا) فيه بحث وهو انه مخالف مامر في بحث النظر من ان وجوب النظر على المكلف لا يتوقف على النظر وعلى العلم بوجوبه والالدار وذلك لان العلم بكونه معجزا انما يكون بعد النظر فالصواب أن يقال لان شرطه التمكن من العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ماوعد به (قوله وربما لم يكن كذلك) فان قلت الحصول على وجه الاخبار عنه قبل الحصول هو محل الكلام وانه خارق البتة قلت انضمام الخارق الى ماليس بخارق في نفسه لا يجعله خارقا فيكون الخارق في

القوت) الذي يحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد (ما لو امسك) أي زمانا لوأمسك عنه (في) أيام (صحته شطره) أي نصفه بل عشره (هلك) بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملاء الاعلى أولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الاركان أشد وأقوى وأما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية مايقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه الصلاة والسلام أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني (وأما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ماص) في المقصد الاول من الانجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى المتخيلة والحس المشترك (وأما الفعل فبأن يفعل فعلا لانفي به منة غيره من نتق جبل أو شق بحر وقد تقدم) بيانه بأن نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه ﴿ البحث الثالث في كيفية دلالتها ﴾ على صدق مدعي النبوّة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة أحكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانقطاع السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما أشار اليه بقوله (وهي عندنا) أي الاشاعرة (اجراء الله

الصورة المذكورة في المآل نفس الاخبار المذكورة (قوله كما أشير اليه بقوله عليه السلام أبيت الخ) مبني على ان المراد الواردات المغنية عن الطعام والشراب بلذاتها الشاغلة عنهما كما قيل

وان شراب الوصل خير شراب * وكل شراب عندها كسراب

ويحتمل أن يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبيل كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا (قوله بما فيها من الصور) أي الكلية والجزئية قالوا ان الجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية والآخر في العالم النفسي نقشين أحدهما على هيئة كلية والآخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثاني بالآلة (قوله وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات الخ) هذا رد على الشيخ ومتابعيه فانه هو القائل بأن دلالة المعجزة عقلية كما سيذكره الآن وقد يجاب عنه بأن الشيخ انما يعتبر الدلالة العقلية بعد القيود أعني المقارنة لدعوى النبوة والتحدي فلا يتجه حينئذ قوله فان خوارق العادات الخ فتأمل (قوله وهي عندنا اجراء الله تعالى عادته الخ) فيه ان العلم بالمدلول حصوله عادي في كل الادلة حتى العقليات عندنا فالاولى الاقتصار على قوله اظهار المعجزة الخ

عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه) أي عقيب ظهور المعجزة (فان اظهار المعجز على يد الكاذب
وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة) فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في
الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لان من قال أنا نبي ثم نتق الجبل واوقفه على رؤسهم وقال
ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم
واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع
ذلك من الكاذب) مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها
(وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم
ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد
بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه
بقرينة الحال وليس هذا) الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب على الشاهد) حتى يتجه
عليه ان الشاهد تعالى أفعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب
اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعي في افادته العلم الضرورة العادية)
أي ندعي ان ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية
(ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب)
مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه (ممتنع) وقوعه في حكمته (لان فيه ايهام صدقه وهو
اضلال قبيح من الله) فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح (قال الشيخ وبعض أصحابنا انه)
أي خلق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور) في نفسه (لان لها) أي للمعجزة (دلالة
على الصدق قطعا) أي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة) اذ به يتميز
الدليل الصحيح عن غيره (وان لم نعلمه) أي ذلك الوجه (بعينه فان دل) المعجز المخلوق
على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال (والا انفك) المعجز (عما
يلزمه) من دلالته القطعية على مدلوله وهو أيضا محال (وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة

(قوله فمعلوم انتفاؤه عادة الخ) قيل فيه بحث لان معلومية انتفائه عادة لا ينافي أن يكون بقياس خفي جبلي مجبول
في الطبائع وهو قبح تصديق الكاذب من الله تعالى وانه لا يفعل ذلك لحصول الاضلال الصريح ثم ان كون الكذب
صفة نقص وقبحا والصدق صفة كمال وحسنا مما لا ينبغي أن ينكر وان أنكر بمعنى ترتب الثواب والمدح
والعقاب والذم فليتأمل واعلم انهم جوزوا ظهور الخوارق على يد المتأله ابتلاء دون المتنبي فان الادلة القطعية قائمة
على كذبه بخلاف مدعي النبوة و يظهر منه انهم يجوزون ظهوره على يد من يدعي النبوة بعد خاتم الانبياء عليه

بالصدق) ليس أمرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو أحد العاديات) كما عرفت (فاذا جوزنا انخراقها) أي انخراق العاديات (عن مجراها) العادي (جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب) اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز (واما بدون ذلك) التجويز (فلا) يجوز اظهاره علي يده (لان العلم بصدق الكاذب محال ﴿ تذنيب ﴾ من الناس من أنكر امكان المعجزة) في نفسها (ومنهم من أنكر دلالتها) على صدق مدعي النبوة (ومنهم من أنكر العلم بها وستأتيك) في المقصد التالي لهذا المقصد (شبههم بأجوبتها)

﴿ المقصد الثالث ﴾

في امكان البعثة وحجتنا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع دال على الامكان) بلا اشتباه (وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر) من ان النظام الاكمل الذي تقتضيه العناية الازلية لايتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة يجب على الله و) فصل (بعضهم) فقال (اذا علم الله من أمته انهم يؤمنون) وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم (والا) أي وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لايؤمنون لم يجب الارسال بل (حسن) قطعا لاعذارهم (وقال أبو هاشم يمتنع خلوه) أي خلو البعث (عن تعريف شرعيات لايستقل العقل بها) لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها (وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية) فانه فائدة جليلة (و) جوزه أيضاً (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة أولا (وقيل) انما يجوز البعث لتقريرها (اذا اندرست وهو) أي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجود المختلفة (بناء) أي مبني (على أصلهم) الفاسد أعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا أيضا (و) على تقدير صحته (لا يضرنا) في مدعانا (فانا) انما (ادعينا الامكان العام) الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه (وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة (وهم طوائف * الأولى من أحالها) أي

السلام فليتأمل (قوله لان العلم بصدق الكاذب محال) حاصل الكلام ان عادة اقتران المعجزة بالصادق وعدم جواز خرق العادة فيها يستلزم الصدق وصدق الكذب محال وكذا عادة خلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب وبهذا التقرير يظهر اندفاع تخييل ان اعتقاد الشيء قطعا لا يستلزم وقوعه وأما كون الاعتقاد مطابقا فمما

حكم باستحالتها لذاتها ﴿ الثانية من ﴾ جوزها ولكن (قال لاتخلو) البعثة (عن التكاليف) باوامر ونواه (وانه) أي التكاليف (ممتنع) فتنتفي البعثة لانتفاء لازمها ﴿ الثالثة من ﴾ جوز التكاليف و (قال في العقل كفاية) في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لافائدة فيها (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) لان خرق العادة محال عقلا (ولا تتصور) النبوة (دونها) أى دون المعجزة (الخامسة من) جوز وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق مدعى النبوة (السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه (ومنع امكان العلم بها) للغائبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون (بالتواتر) وهو لا يفيد العلم أصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية (السابعة من) اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن (منع وقوعها) فهذه هي الطوائف المنكرة لها * الاولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) في نفسها (احتج) على استحالتها (بوجوه * الاول المبعوث لا بد أن يعلم ان القائل له أرسلتك) فبلغ عني (هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم أجمعتم على وجوده) وعلى جواز القائه الكلام الى النبي (الثاني ان من يلقي اليه) أي الى النبي (الوحي ان كان جسمانيا وجب أن يكون مرئيا) لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به (والا) أى وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا (كان كذلك) أي القاء الوحي بطريق التكليم (منه مستحيلا) اذ لا يتصور للروحانيات كلام (الثالث التصديق بها) أى بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وانه) أي العلم بما ذكر (لا يحصل الا بغامض النظر) لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى (وهو) أي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كيوم أو سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص وأحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فللمكلف الاستمهال) أي يجوز له أن يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) في أى زمان كان (و) حينئذ (يلزم افحام النبي وتبقى البعثة عبثا والا) أى وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة (لزم التكليف بما لا يطاق) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور

لا مدخل فيه للجعل حتى يقال انه أيضا عادى (قوله الثالث التصديق بها الخ) فيه بحث لان هذا الدليل لا يناسب المذهب الاول أعنى دعوى استحالة البعثة في نفسها الا يرى الى قوله وحينئذ يلزم افحام النبي عليه السلام و يبقى

مما لا يتصور وجوده (وانه قبيح عقلا) فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وتعالى *
(وجواب) الوجه (الاول والثاني ان المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول ان القائل له
أرسلتك هو الله تعالى دون الجن بأن يظهر له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات
وتكون مفيدة له ذلك العلم (أو يخلق علما ضروريا فيه) بأنه المرسل والقائل وبهذا يعلم
الجواب عن الثاني وهو أن يقال جاز أن يكون الملقي جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين
فان قدرته لا تقصر عن شيء * (و) جواب (الثالث اما على أصلنا) في التعديل والتجويز
(فلا يجب الامهال) لانا بينا فيما سبق انه اذا دعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة
الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب
المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان
العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله (مع العلم العادى
الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم) في التحسين والتقبيح (وان صرحوا
بخلافه منع الامهال) يعنى ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص
لهم عن ذلك الالزام الا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لان فيه تفويت
مصلحتهم) وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم
عن الشقاوة (وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار أو مهلك آخر فلا تسلك
هذا الطريق (فقال) الولد (دعني اسلكه الي أن اشاهد السبع أو المهلك أليس ذلك)
القول من الولد (مستقبحا في نظر العقلاء ولو هلك ألم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك
أليس منسوبا الى فعل ماتوجبه الشفقة والحنو) وبما قررناه يندفع الالزام عن أصلهم أيضا
الطائفة (الثانية من قال البعثة لاتخلو عن التكاليف لانه فائدتها) التي لا تخلو هي عنها وأيضا
هي لا تخلو عن التكاليف (باتفاق) واجماع من القائلين بها (ثم ان التكاليف) الذي هو

البعثة عبثا فتدبر (قوله وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال الخ) لايخفى ان أخذ هذا المعنى من عبارة
المصنف لايخلو عن بعد والاوجه أن يجعل قوله ينصب دليلا أو يخلق علما ضروريا اشارة الى الجواب عن الثاني
بان يقال حاصله انه يجوز أن يكون علم النبي عليه السلام بالاحكام بطريق نصب الدليل أو خلق العلم الضروري
بها من غير القاء كلام من شخص اذا الكلام في الامتناع الذاتي لا في نفي الواقع ويمكن أن يجاب عنه أيضا بان
ليس كل جسم يرئى كالهواء ومنها الجن والملائكة ولو سلم فيجوز أن يجيء الملقي في الخلوات فان الكلام في

لازمها (ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر) وعدم الاختيار في الافعال (و) ذلك لما تبين من (ان فعل العبد واقع بقدرة الله) اذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لايطاق (و) من (ان الفعل اما معلوم الوقوع) من العبد (أو معلوم اللاوقوع) منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثانى ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما (والتكليف حينئذ) أى حين اذ ثبت الجبر (قبيح) فيكون ممتنعا (الثانى التكليف اضرار) بالعبد (لما يلزمه من التعب بالفعل) اذا أقدم عليه (أو العقاب بالترك) اذا أحجم عنه (وهو) أى الاضرار (قبيح) والله تعالى منزه عنه (الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث) قبيح (أو لغرض يعود الى الله وهو) محال لانه تعالى (منزه) عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار (أو الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع أو نفع و) تكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول) فانه منزلة أن يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك أبد الآباد ولا شك ان أهم مصالحه ترك التعذيب (ثم انه) أى النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين (معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة) ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح (الرابع التكليف) بايقاع الفعل (اما مع) وجود (الفعل ولا فائدة فيه) أصلا (لوجوبه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل (وأما قبل) وجود (الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال) اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه وهو ظاهر (و) اما (من جوزه) فانه لا يقول بوقوعه ولا ان) أي ولا يقول بأن (كل تكليف كذلك) أى تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده أيضا واذا بطلت الاقسام الحاضرة امتنع التكليف مطلقا (الخامس وهو لبعض الصوفية) من أهل الاباحة (ان التكليف بالافعال الشاقة) البدنية (يشغل) الباطن (عن التفكر في معرفة الله تعالى وما يجب له) من الصفات (ويجوز ويمتنع عليه) من الافعال (ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا الفائت) وهو النظر فيما ذكر (تربى) أى تزيد وتفضل (على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا * وجواب الاول ما مر فى مسئلة خلق الاعمال) من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره

جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بمالا يطاق بالكلية (و) جواب (الثاني) أن يقال (مافي التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية يربى كثيرا على المضرة) التي هي (فيها) وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ممالايجوز * (و) جواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح (ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا به الثاني) وهو ان نقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تربي على مضرة التعب بشاق الافعال وأما عقابه أبدا فليس لانه لم يحصل منفعته بل لانه يمتثل أمر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة له وان لم يستجاب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم * (و) جواب (الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) كامر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وماذكر من انه لافائدة فيه حينئذ لوجوبه فانما يتم اذ وجب الغرض في أفعاله تعالى وهو باطل (و) جواب الرابع (عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لايطاق لان التكليف (في الحال) انما هو (بالايقاع في ثاني الحال) لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم (وذلك) أي التكليف (كالاحداث) يعني ان ماأوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين (وهو) أي الاحداث (مما لاشك فيه فما هو جوابكم) في الاحداث (فهو جوابنا) في التكليف (و) جواب (الخامس ان ذلك) أي التفكر في معرفة الله وصفاته وأفعاله (أحد أغراض التكليف) بل هو العمدة الكبرى منها (وسائر التكاليف معينة عليه) داعية اليه (ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي يربى شغلها على شغل التكاليف) * الطائفة (الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة) اذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها (وهم البراهمة

لامتناع الذاتي فليتأمل (**قوله** وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) قيل اقتصار المصنف على ماذكره من غير تعرض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب على ان ماذكره الشارح في توجيهه يستلزم ان لا يعصى الكافر لان التكليف على ماذكره مع الفعل واذا لم يتحقق منه الفعل أعني الايمان فلا تكليف له اللهم الا أن يكون المراد مجرد دفع كلام الخصم (**قوله** وذلك كالاحداث) قيل المحذور المذكور في المتن عدم الفائدة وهو لا يوجد في

والصابئة والتناسخية غير ان من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط و) هؤلاء كلهم (احتجوا بان ماحكم العقل بحسنه) من الافعال (يفعل وما حكم بقبحه يترك ومالم يحكم فيه بحسن ولاقبح يفعل عند الحاجة) اليه (لان الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها (ولا يعارضها مجرد الاحتمال) أى احتمال المضرة بتقدير قبحه (ويترك عند عدمها للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمة (والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (ان الشرع) المستفاد من البعثة (فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة (وبيان ماتقصر عنه العقل) ابتداء (فان القائلين بحكم العقل لاينكرون ان من الافعال مالايحكم) العقل (فيه) بشئ وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ماينفع وما يضر من الافعال وذلك) أي النبي الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الادوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل (يجربون فيه) أي في ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم) بها بعد (ويقعون في المهالك قبل استكمالها) أى قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة مايكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع ان اشتغالهم بذلك) أى بتحصيل العلم بأحوال الادوية بطريق التجربة (يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن المصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكانه معرفته) أي معرفة ماذكر (غنى عن الطبيب) فكذا لايقال في أمكان معرفة التكاليف وأحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف والنبي لايعلم مايعلم الا من جهة الله) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع مايعلمه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك أولى (وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهو ان الانسان مدني بالطبع فلابد له من قانون عدل محتاج الي واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على ان ماأتى به من عند ربه (تتمة لهذا الكلام) فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية لمقتضية للنظام الابلغ

* الطائفة (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) فلا يثبت النبوة أصلا (لان تجويز خرق العادة

الاحداث فتأمل (قوله وهؤلاء كلهم احتجوا الخ) لايخفى انتقاض دليلهم ببعثة ماعترفوا ببعثته من الانبياء

سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا وأواني البيت رجالا) كلا (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم وكون من ظهرت المعجزة على يد غير من أدعى النبوة بأن يعدم) المدعى عقيب دعواه بلا مهلة (ويوجد مثله) في آن اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل (ولا يخفى مافيه) أي في تجويز خرق العادة (من الخبط والاخلال بالقواعد) المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز حينئذ أن يكون الآتي بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة أشخاصا مماثلة للذى ثبتت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذي تتقاضاه غير الذي كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد (والجواب ان خرق العادات ليس أعجب من أول خلق السموات والارض وما بينهما ومن انعدامها الذى نقول) نحن (به والجزم بعدم وقوعها بعضها) كما في الامثلة المذكورة (لاينافي امكانها) في أنفسها (وذلك كما في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم لمعين في الحيز المعين لايمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به) جزما مطابقا للواقع ثابتا لاتتطرق اليه شبهة (للحس) الشاهد به شهادة موثوقا بها (والعادة أحد طرق العلم كالحس) فجاز أن نجزم ذلك الجزم بشيء من جهة العادة مع امكان نقيضه في نفسه (ثم ان خرق العادة اعجازا) لنبي (وكرامة) لولي (عادة مستمرة) توجد في كل عصر وأوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره أو فلا يكون حينئذ خرقا للعادة بل أمرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعى الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة ❊ الطائفة (الخامسة من قال ظهور المعجز لايدل على الصدق) في دعوي النبوة (لاحتمالات ❊ الاول كونه من فعله لامن فعل الله) فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه (اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس) البشرية في الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ أن يصدر عن بعضها مالا يقدر عليه بعض آخر منها (أو لمزاج خاص في بدنه) هو أقوى من أمزجة اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية (أو لكونه ساحرا) ماهرا في السحر (وقد أجمعتم على حقيقته) أي على كون السحر مؤثرا في أمور غريبة كما دل عليه

المذكورين (**قوله** ومن انعدامها الذى نقول نحن به) ذكر الاعدام غير مناسب للمقام لان امكانه سمعي يتوقف على امكان البعثة والمعجزة وهذا أول المسئلة (**قوله** أو فلا يكون حينئذ خرقا للعادة) قيل هذا الاحتمال مع كونه مخالفا لما مر من الشرط الثاني للمعجزة وغير متناول للمعجزة الاولى مشكل فان منع كون وقوف الشمس في الأفق مرارا مثلا خارقا خروج عن الانصاف اللهم ان يقال هو خارق لعادة وموافق لعادة أخرى (**قوله** أي على كون

الكتاب كقوله تعالى * فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة
لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام ومن أنكره من القدرية فقد خالف كتاب الله
وسنة نبيه واجماع الامة أيضا اذ مامن عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الا وكان
الناس يتفاوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال
بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بأن قتله شخصا
بسحره وبأن سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره أحد فكان اجماعا هكذا
ذكره الآمدي (أو لطلسم اختص) هو (بمعرفته) يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه
فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز أن يمتاز ذلك الشخص
بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا أتى به ترتب عليه أمر غريب يعجز عن مثله من هو
في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة
وذلك ان القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط
مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما
عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (أو الخاصية بعض المركبات اذ لاشك أن المركبات
العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة (كالمغناطيس) الجاذب للحديد (والكهرباء) التي
تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا أرسل على اناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يسقط
خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز أن يكون ذلك
الخارق الذي ظهر على يد المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من

السحر مؤثرا وجه التفسير أن لا يتوهم من الحقيقة كونه مشروعا اذ لا نزاع في بطلانه شرعا (قوله كقصة لبيد بن
الاعصم مع النبي عليه السلام) روي انه سحر النبي عليه السلام في احدى عشر عقدة ودسه في بئر فمرض عليه
السلام ونزل المعوذتان وأخبره جبريل عليه السلام بموضع السحر فأرسل عليا كرم الله وجهه فجاء به فقرأهما
عليه وكان كلما قرأ آية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة فان قلت هل لا يلزم على هذا صدق الكفرة في انه مسحور
قلت لا لانهم أرادوا به انه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك (قوله ومن أنكره من القدرية) قال القدرية
السحر اراءة ما لا حقيقة له كالشعبذة التي سببها خفة اليد واخفاء وجه الحيلة واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى
عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى أجيب بجواز أن يكون سحرهم ايقاع ذلك التخيل وقد وقع ولو سلم
فكون أثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على أن لا حقيقة له (قوله وقال آخرون هو كافر) وجوب القتل
لا يستلزم الكفر فلا اشكال في تقابل قوله وقال آخرون الخ لقوله فقال بعضهم يجب قتله لان المراد به انه يجب قتله

التركيب دون غيره (الثاني) من تلك الاحتمالات (استناده) أي استناد المعجز (الى بعض الملائكة) فانها قادره على أفعال غريبة فلعل ملكا اظهر مايعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس وأما عصمة الملائكة فانما تعلم بقول النبي فلا يمكن أن يتمسك بها ههنا (أو الشياطين) فانها موجودة عندكم قادرة على أفعال خارقة (أو) استناده (الى الاتصالات الكوكبية) وأنظارها الحادثة من الحركات الفلكية (وهو) أي مدعي النبوة (قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لايقع مثله الا في ألوف من السنين ويستتبع أمرا غريبا (فاتخذ ماعلم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه) فلا يكون حينئذ دالا على صدقه (الثالث) منها (أن يكون) الخارق الظاهر (كرامة لامعجزة) فلا يكون له دلالة على الصدق (الرابع أن لايصدق به التصديق) أي سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعي (اذ لاغرض واجبا) في أفعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لايتعين) التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق (اذ لعله) أي الغرض منه (غير التصديق) له (كايهامه) أي ايهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب) بذلك (كانزال المتشابهات) فانها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (أو) يكون ذلك الخارق (لتصديق نبي آخر) موجود في جانب آخر أو يكون ارهاصا لنبي سيأتي فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبي قبل مبعثه وكالنور الذي كان في جبين آبائه (الخامس انه لايلزم من تصديق الله) اياه (صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم) ذلك عقلا (اذ لاتقبيح عندكم منه شئ) ولا سمعا للزوم الدور (السادس لعل التحدي) الصادر عن المدعى (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم في بعض الاقطار (أو لعله) أي القادر على المعارضة (تركها مواضعة) مع المدعي ومواطأة معه (في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا) وافرا (السابع لعلهم استهانوا به أولا) وظنوا ان دعوته مما لايتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء أمره (وخافوه آخرا لشدة شوكته) وكثرة اتباعه (أو شغلهم مايحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه) أي عن المدعي ومعارضته (الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع) منع المعارض عن اظهار ما عارض به (أو ظهر ثم أخفاه أصحابه) أي اتباع المدعي (عند استيلائهم) وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انمحي بالكلية (ومع

قيام هذه الاحتمالات) الثمانيـة (لا يبقي لها) أى للخارق الذى سمي معجزة (دلالة على الصـدق * الجواب لاجمالي ماقررناه غـير مرة) أى قررناه مراراً ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة (من ان التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادى) كما في المحسوسات (و) الجواب (التفصيلي عن الاول انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعـلا له لا للمدعى (والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز) الذي هو (كفلق البحر واحياء الموتى) وابرء الاكمه والابرص (كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر) انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا شكال (وان بلغ) السحر حد الاعجاز (فاما) أن يكون (دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر أيضا) انه لا التباس (أو) يكون (معه) أي مع ادعاء النبوة والتحدي وحينئذ (فلا بد من) أحد أمرين اما (أن لا يخلقه الله على يده أو أن يقدر غيره على معارضته والا كان تصـديقا للكاذب وانه محال) على الله سبحانه لكونه كذبا (و) الجواب (عن الثاني أن لا خالق الا الله) فلا يكون المعجز مستندا الى غيره (وعن الثالث ان) لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه و (من جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ أبو اسحاق لا تبلغ) الكرامة الظاهرة على يد الاولياء (درجة المعجز وقيل لا تقع) الكرامة (على القصد) والاختيار حتي اذا أراد الولي ايقاعهـا لم تقع بل وقوعها اتفاقي فقط (وقال القاضي تجوز) الكرامة (اذا لم تقع على طريق التعظيم والجلال لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز) الكرامة عن المعجز (بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير) كلها (فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر) فلا تشتبه احدىهما بالاخرى (وعن الرابع انا لا نقول بالغرض) أي لا نا نقول بأن خلق المعجزة لغرض التصديق لان أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض (بل نقول) ان خلقها على يد المدعى (يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالي كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضروري بحصـول لخجلة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر وأما على القول بالموجب فلانه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوى

حدا وان لم يكن كافرا تأمل (**قوله** وحينئذ فلا بد من أحد أمرين الخ) يمكن أن يقال لا احتياج الى شئ منهما لجواز أن يخلق الله تعالى العلم الضرورى بكذبه أو ينصب أمارات دالة على كذبه بحيث يعلم منها قطعا (**قوله** لا تبلغ الكرامة درجة المعجزة) هـذا مردود بأن من جملة المعجزات علم الغيب واحياء الموتى وقد روى مثل ذلك عن كثير من السلف ولذا قيل ان الامة مرآة نبيهم فما وقع معجزة للنبي عليه السلام صح مثله كرامة لأمته اذا كانت على

يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجالة (وعن الخامس فقدمر) في مسئلة الكلام من موقف الالهيات (امتناع الكذب عليه) سبحانه وتعالى (وعن السادس اذا أتى) مدعي النبوة (بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) في دعواه (وعن السابع يعلم عادة) أي يعلم بالضرورة العادية الوجدانية (المبادرة) بلا توان (الى معارضة من يدعى الانفراد بأمر جليل فيه التقوى على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في أنفسهم ومالهم و) يعلم الضرورة أيضا (عدم الاعراض عنها) أي عن المعارضة في مثل هذا الامر (بحيث لاينتدب له أحد) ولايتوجه نحو الاتيان بالمعارض أصلا (والقدح فيه سفسطة) ظاهرة (وحينئذ) أى وحين اذ كان الامر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة واضحة) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه أمرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى وان كان ماأتى به مقدوراً لغيره (وعن الثاني كما علم بالعادة وجوب معارضته) على تقدير القدرة (علم) بالعادة أيضا (وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لايوجب احتماله في الجميع) أى في جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية (فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا) من أصحاب المدعى عند استيلائهم ومن غيرهم أيضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية * الطائفة (السادسة) من منكري البعثة (من قال العلم بحصول المعجز لايمكن ان لم يشاهده لابالتواتر ولكنه لايفيد العلم) فلا يحصل العلم بنبوة أحد لمن لم يشاهد معجزة وانما قلنا ان التواتر لايفيد العلم (لوجوه * الاول أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل) يجوز عليه الكذب (اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد * الثاني ان حكم كل طبقة) من طبقات اعداد الرواة (حكم ماقبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم جوز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره) أى العلم (فى عدد) معين (و) أيضا (ادعاء الفرق) بين العددين المذكورين في افادة العلم (تحكم) محض واذا كان كذلك (فلنفرض طبقة لا تفيده) أى لا تفيد العلم قطعا كاثنين مثلا (ثم نزيد عليه واحداً واحداً فلا يفيده) شيء من هذه المراتب (بالغا مابلغ) لمساواة كل منها لما قبل في عدم الافادة * (الثالث لو أوجب

طريقته (**قوله** وعن السادس اذا أتى الخ) هذا هو الجواب عن أول الوجهين المذكورين فى السادس وأما

التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف) اتفاقا (بيان الملازمة ان التواتر لايشترط فيه اجتماع أهله اتفاقا) منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بعد واحد فالموجب له) أي للعلم على تقدير حصوله انما (هو الخبر الاخير) وحده لاهو مع ماسبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم حينئذ * (الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة) بالغة مابلغت (ولا سبيل الى العلم به) أي بالشراط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه (الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم حصول العلم به) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به (فاثبات العلم به) أي بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح * وجواب الاول منع مساواة حكم الكل) من حيث هو كل (لحكم كل واحد لما نرى من قوة العشرة على تحريك مالا يقوي عليه كل واحد و) جواب (الثاني ان حصول العلم عنده) أي عند التواتر (عندنا) معاشر الاشاعرة انما هو (بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد) فلا نسلم تساوى طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم (كيف وانه) أي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار (يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين) فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة أخري وقد يحصل بأخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل بأخبار جماعة أخري تساويهم في العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن الثالث اما عندنا فلانه) أي العلم عقيب التواتر

الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع (قوله بيان الملازمة ان التواتر الخ) يمكن بيان الملازمة بمثل ماسبق من ان حكم كل طبيعة حكم ماقبلها فاذا أفاد المائة أفاد التسعة والتسعون واذا أفاد هذا أفاد الثمانية والتسعون الى أن يبلغ الواحد (قوله استواء الطرفين والواسطة) المراد من الطرفين والواسطة القرون ومن الاستواء الاستواء في الكثرة وامتناع تواطؤهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة الخبر الاول والثاني والثالث و بالاستواء هو الاستواء في احتمال قولهم للصدق والكذب فان العلم يختلف باختلاف المخبرين كما انه يختلف بالوقائع فينبغي استواء الخبر الاول والذي بعده بالغا مابلغ والعلم به ممتنع والوجه الاول هو المفهوم من نهاية العقول والثاني هو المناسب لنفي ايجاب التواتر للعلم مطلقا أي سواء كان في قرون أو قرن واحد فتأمل (قوله عندنا معاشر الاشاعرة الخ) يمكن منع تساوى طبقات الاعداد من غير بنائه على أصل الاشاعرة لما يرى من قوة العشرة على مالا تقوى عليه الخمسة والثمانية (قوله فلا نسلم تساوى طبقات الاعداد) قد يقال لاشك ان نسبة قدرته تعالى الى خلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية ثم قد يخلق عقيب البعض دون بعض آخر بحسب مشيئته وارادته وذلك لاينافي كون الطبقات متساوية في الاحتمال المذكور في حدود أنفسها وأنت خبير بأنه يمكن رجع منع

(بخالق الله) فقد بخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير موجبا له (وأما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار) الصادرة عن أهل التواتر (اسباب معدة) لحصول العلم لاموجبة له (وهي) أى الاسباب المعدة (قد لا تجامع المسبب) بل تكون متقدمة عليه (كالحركة للحصول في المنتهى) فالاخبار السابقة مدخل فى حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب أصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ماذكره بقوله (ثم انا نجد من أنفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوي) ذلك الظن (بالثاني والثالث) وهكذا الى أن ينتهي (الى مالا أقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق أمثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيداً للعلم فلا يلزم أن يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له (و) الجواب (عن الرابع والخامس انا ندعى العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر (على شرطه)وضابطه (لانا نستدل بالتواتر)والعلم بحصول شرطه وضابطه (على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر) فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على مايعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه أمر لاشبهة فيه اذلا سبيل الى العلم الضرورى بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذى هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتي يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شيء بكون أخباره متواترة مشتملة علي شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ماذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لانظري فتدبر * الطائفة (السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع) التى أتى بها مدعو الرسالة (فوجدناها مشتملة على مالا يوافق العقل والحكمة فعلمنا أنها ليست من عند الله) فلا يكون هناك بعثة (وذلك) الذي لا يوافق العقل والحكمة (كاباحة ذبح الحيوان وايلامه) لمنفعة الاكل وغيره (و) ايجاب (تحمل الجوع والعطش في) صوم (أيام معينة والمنع من الملاذ التى بها صلاح

التساوي المذكور في الكتاب الى هذا أيضا فتدبر (قوله ضروري عندنا لانظري) انما قال عندنا لان الكعبي وأبا الحسين ذهبا الى انه نظري زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان الخبر الدال عليه دائر بين السنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب والثانية ان كل خبر شأنه ذلك فهو صادق والجواب المنع فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب

البدن) مع انه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة (وتكليف الافعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وكتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين) كأن يبيع مدعجوة جيدة بمدين من عجوة رديئة فانه ربا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الرديئة كان حلالا بلا شبهة (مع استوائهما) أي الصفقة والصفقتين (في المصالح والمفاسد) من جميع الوجوه (والجواب بعد تسليم حكم العقل فيه بالحسن والقبح ووجوب الغرض في أفعاله تعالى (نغايته) أي غاية ماذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) في تلك الصور المذكورة (ولا يلزم منه عدمها) في نفس الامر (ولعل) هناك (مصلحة استأثر الله بالعلم بها على ان في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس الابية وملكة قهرها) أي تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب) يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لأجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاها سيدها وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وأيضا في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة

﴿ المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك ﴾

المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده اما الاولى فتواتره تواترا الحقه بالعيان) والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها (وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره

﴿ الكلام في القرآن ﴾

وكونه معجزا انا نقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا (اما انه تحدي به فقد تواتر)

المقدمات (قوله أما الاولى فتواترة تواترا ألحقه بالعيان) التأنيث في الموضعين باعتبار الدعوى وتذكير البارز في

بحيث لم يبق فيه شبهة (وآيات التحدي كثيرة) كقوله تعالى فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتو بسور من مثله (واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر) لانه مما توفرت الدواعي الى نقله (سيما والخصوم أكثر) عددا (من حصى البطحاء وأحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه حينئذ) أي حين اذ تحدي به ولم يعارض (يكون معجزا فقد مرّ) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم) فان الشبه التي أوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها ههنا واجوابتها تعلم من هناك أيضا فلا حاجة بنا الى اعادتها (ولنتكلم الآن في وجه اعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين *الفصل الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه) على مذاهب (فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم) أى التأليف (الغريب) والاسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه) أى أوائل السور والقصص وغيرها (ومقاطعه) أي أواخرها (وفواصله) أى أخر الآى التي هى بزنة الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل) وجه اعجازه (كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها) في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ)وأهل العربية ثم انهم (قالوا) في تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحسنها قولهم (البلاغة التعبير باللفظ الرائع) أى المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها او اشتماله على منافيها (عن المعنى الصحيح) أى المناسب للمقام الذى أورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان في البيان) والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعانى ومطابقة الدلالة كان الكلام أبلغ (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق ان الموجود منها متناه) لانها واقعة في تلك الالفاظ الشريفة الدلة على المعانى الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ في اللغات متناه (دون الممكن) من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود ألفاظ هى أفصح من الالفاظ الواقعة وأشد مطابقة لمعانيها فتكون أعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى مالا يتناهى (ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره

الحقة باعتبار الادعاء (قوله فأتوا بسورة من مثله) قد ذكرنا فى حواشى المطول ان قوله من مثله ان جعل لغوا متعلقا بفأتوا فالضمير المجرور لعبدنا لا للموصول فى مما نزلنا وان جعل مستقرا صفة لسورة فاما راجع اليه أو الى

من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا) القدر (يحصل الاعجاز) الذي هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) في اثبات اعجازه (الى بيان انه الغاية القصوى (فيها) أي في المراتب الممكنة من البلاغة (فلان) أي وأما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه فنونها) باسرها (من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل و (من) ضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل (أي ضرب المثل) و (أصناف) الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام (و) حسن (الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه) أي خلوه (عن اللفظ الغث) أي الركيك (والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (الى غير ذلك) من أنواع البلاغات (بحيث) أي وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث (لا يري المتصفح له) أي للقرآن وتراكيبه (المميز) بين فنون البلاغة (نوعا منها) أي من تلك الفنون الا وجده فيه أحسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها (ولا يقدر أحد من البلغاء) الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء (وان استفرغ وسعه) وطاقته في تزيين كلامه (الا على نوع أو نوعين منه) أي من المذكور الذي هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره) أي غير ذلك النوع (لم يواته) أي لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدي ان افصح فصيح من العرب وأبلغ بليغ من أهل الأدب من أرباب النظم والنثر والخطب غايته الاستيفار بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها (ومن كان اعرف بالعربية) أي لغة العرب (وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن) المتفرع على بلاغته (وقال القاضي) الباقلاني (هو) أي وجه اعجازه (مجموع الامرين) أي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة (وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون (في بضع سنين أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما أخبر به (وذلك كثيرا) يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها (وقيل) وجه اعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل) اعجازه (بالصرفة) على معنى ان العرب كانت

الموصول فليرجع اليه (قوله وقيل بالصرفة) رد عليه بأن الانسب حينئذ ترك الاعتبار ببلاغته لانه كلما كان أنزل

قادرة علي كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف (فقال الاستاذ) أبو اسحاق منا (والنظام) من المعتزلة (صرفهم الله عنها مع قدرتهم) عليها وذلك بأن صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا (وقال المرتضى) من الشيعة (بل) صرفهم بان (سلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة) يعنى ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها * الفصل ﴿ الثانى ﴾ في شبه القادحين في اعجازه والتفصى عنها قالوا) أولا (وجه الاعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه) بحيث لا يلحقه ريبة (واختلافكم فيه) أي في وجه الاعجاز انه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على اعجازه (ثم) قالوا ثانيا (ماذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه أمر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجبا للاعجاز (وأيضا لحماقات مسيلمة على وزنه) وأسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل (واما البلاغة فلوجوه * الأول اذا نظرنا الى أبلغ خطبة للخطباء و (أبلغ) قصيدة للشعراء (وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص) ثم قسناه الى أقصر سورة من القرآن و (أنتم) تزعمون التحدى بها ويتناولها قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق) بينهما في البلاغة (بينا بل ربما زعم ان الافصح معارضتها) الذى قيس اليها (ولا بد في المعجز) الذي يستدل به على صدق المدعي (من ظهور التفاوت) بينه وبين ما يقاس اليه (الى حد تنتفي معه الريبة) حتى يجزم بصدقه جزما يقينا * الوجه الثانى ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتي قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها أشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به) عن غير القرآن (فلم يختلفوا) في كونها منه * الوجه (الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا أتى الواحد) اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة (بالآية والآيتين لم يضعوها فى المصحف الا ببينة أو يمين والتقرير ماص) وهو انه لو كانت بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا فى وضعها فى المصحف الى عدالة ولا الى بينة أو يمين * الوجه (الرابع

فى البلاغة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ فى الاعجاز (قوله ولو كان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت) قيل هذا

لكل صناعة مراتب) في الكمال بعضها فوق بعض (وليس لها حد معين) تقف عنده ولا تجاوزه (ولا بد في كل زمان من فائق) قد فاق (ابناؤها) بأن وصل الي مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر (فلعل محمداً كان أفصح أهل عصره (فأتى بكلام عجز عن مثله أهل زمانه) ولو كان ذلك معجزاً لكان) ما أتي به (كل من فاق اقرانه في صناعة) من الصناعات في عصر من الاعصار (معجزا وهو ضروري البطلان وأما مذهب القاضي فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزاً وأما الاخبار بالغيب فلوجوه * الاول انه جائز كرامة للولي) وعلى سبيل الاتفاق أيضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين (الا أن يتكرر) ذلك الاخبار (الى أن يصير) خارقا للعادة فيصير حينئذ (معجزا ومراتبه) أي مراتب التكرر الي حد الاعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) في الاخبار بالغيب (مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع) ذلك الاخبار مكررا (من المنجمين والكهنة) كما دل عليه التسامع والتجربة (وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم حينئذ أن لا يكون ماخلا عنه) أي عن الاخبار بالغيب (من القرآن معجزا) فيخرج أكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل (وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول) ان فيه تناقضا لانه (قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ماهو شعر نحو قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعلى ومنه قوله وأملي لهم ان كيدي متين (و) نحو (قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين) فانه اذا أشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة (سيما) أى وفي القرآن ماهو شعر لاسيما (اذا تصرف فيه بأدنى تغيير فانه يوجد فيه شئ كثير) على أوزان بحور الاشعار (الثاني ان فيه كذبا اذ قال مافرطنا في الكتاب من شئ) وقال (ولا رطب

مدفوع بأن اعجاز القرآن نظرى لا يتبين الا للخاصة فلهذا استشهد بالبينة مع مافيه من رعاية الشرع (قوله وليس لها حد معين الخ) فسر الكلام بما يخالف عبارة الكتاب لانه الاشبه بالحق والموافق لكلام الآمدى فى الابكار حيث قال التفاوت بين الناس واقع وليس له حد يقف عنده اذ مامن فصيح الا ولعل غيره أفصح منه ولا يمتنع أن ينتهى البلاغة فى كل عصر الى فصيح لا أفصح منه ثم قول الشارح ولا تجاوزه معناه ولا يمكن أن تجاوزه فلا ينافى قول المصنف فيما سبق والحق ان الموجود منها متناه دون الممكن واذا حمل الحد فى كلام المصنف على ما لا تجاوزه الصناعة بالفعل لم يكن أيضا مخالفا لكلامه السابق فليتأمل (قوله سيما اذا تصرف فيه بأدنى تغيير) المناسب لهذا

ولا يابس إلا في كتاب مبين) ولا شك انه لايشتمل) القرآن (على أكثر العلوم) من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضة والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع (الثالث ان فيه اختلافا) بالصحة وعدمها (اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان) حين عرض عليه المصحف (ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم (الرابع فيه تكرار) لفظى (بلا فائدة كما في سورة الرحمن و) فيه تكرار معنوي (كقصة موسى وعيسي كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأى خلل أعظم من الكلام الغير المفيد * (الخامس انه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم) انا (نجد فيه اختلافا كثيراً) فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه (لانه) أى الاختلاف (اما في اللفظ اوالمعنى والاول اما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان والكل موجود فيه اما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن و) مثل (فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا و) مثل (فكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة و) مثل السارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة * وأما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق وأما الزيادة والنقصان فنحو النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم) ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان (و) كذا الحال في قوله (له تسع وتسعون نعجة انثى * وأما) الاختلاف (في المعنى فنحو ربنا باعد بين أسفارنا) بصيغة الامر ونداء الرب (وربنا باعد بين أسفارنا) بصيغة الماضي ورفع الرب (والاول دعاء والثاني خبر و) نحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء) والاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى (السادس انه يوجد) عدم الاختلاف (في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها

الكلام أن يورد قبله آية تكون موزونة بلا تصرف فلا يناسب ايراد قوله تعالى ويخزهم الآية (**قوله** بالصحة وعدمها) فيه دفع لما يقال لا معنى لذكر اللحن والتكرار وايضاح الواضح في أقسام الاختلاف ووجه الدفع ظاهر وقد يجاب بأن المقصود الخلو عن الاختلاف وسائر الخلل ولذا قال وأى خلل أعظم من الكلام (**قوله** انا نجد فيه اختلافا كثيرا) قيل فيه من الاختلافات ما يرتقى على اثنى عشر ألفا كما تسمع أصحاب القرآن يتلونها اليك

على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار قصر سورة تحدي بها) كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز (وأما القول بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على ان القرآن معجز) على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه (لو قال أنا قوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام) فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه (الثاني) أنهم (لو سلبوا القدرة) كما قال به الشريف المرتضي لعلموا ذلك من أنفسهم و (لتناطقوا به عادة ولتواتر) عنهم (ذلك) التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا (فان قيل انما لم يتذاكروه) ولم يظهروه (لئلا يصير حجة عليهم) ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من أنفسهم (قلنا ان كان ذلك) أي سلب القدرة عنهم (موجبا لتصديقه) ايجابا قطعيا (امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته) والاعراض بالكلية عن مقتضاه (وان لم يكن موجبا لتصديقه (بل احتمل السحر وغيره) كفعل الجن (مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه) وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم (الثالث) انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم (كانوا) حينئذ (يعارضونه بما اعتيد منهم) من مثل القرآن الصادر عنهم (قبل التحدي به) بل قبل نزوله (فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان به) فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة ﴿ والجواب ﴾ عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه اعجازه أن نقول (قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه) أي مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة

(قوله امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير الخ) ان أراد مجرد الكثرة فالامتناع العادي ممنوع فان المعاند بن كثيرون وان أراد جميع المتحدين فلا شك ان تواطؤهم على المكابرة لم يقع بل بعضهم قد آمن ولم يكابره والجواب ظاهر بالتأمل (قوله الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة الخ) يحتمل أن يقولوا بصرف الدواعي الى المعارضة مطلقا

علما وعملا) وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز (معجز بالنظر وانما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ أصحابها من العلم وليس اذ لم يكن معجزا بالنظر الى أحد من وجوه الاعجاز ما بيناه) بعينه (يلزم أن لا يكون معجزا بجملتها ولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة (وكأي من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متعين الثبوت دون الثاني خذ (هذا) الذي ذكرناه (وانا نختار انه معجز ببلاغته ﴿وأما الشبه﴾ القادحة في ذلك (فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن تحدى به) من بلغاء عصره (ولذلك لم يعارض وغيرهم عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة وتمييز بين مراتبها) فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجز أولئك الاعلام (ثم قياس أقصر سورة الى أطول خطبة أو قصيدة جور) وعدول (عن سواء السبيل) لان التحدي بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو أضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف (وأيضا فيكفينا) في اثبات النبوة (كون القرآن بجملته أو بسورة الطوال معجزا) وهذا مما لا سترة به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها و) الجواب (عن الثانية ان الآحاد لا تعارض القاطع) يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن

بالانشاء الجديد أو بما سبق فحينئذ لا يرد ما ذكره لكنه بعيد لا يلتفت اليه (**قوله** وليس اذا لم يكن الخ) به اندفع ما أورد على مذهب القاضي (**قوله** هذا وانا نختار انه معجز ببلاغته) لم يتعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب وكأن ذلك لانه قول مرجوح لا حاجة الى الذب عنه (**قوله** وأيضا فيكفينا الخ) فان قلت قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق الا ان المقصود انه يكفي في اثبات النبوة كون المجموع معجزا والكلام فيه لا في توجيه تلك الآية على انها قد يحمل على المبالغة كما نقل من الشارح وان كان بعيدا فقيل الشبهة باقية اذ يقاس السورة الطويلة الى خطب كثيرة وقصائد عديدة فالجواب هو الاول أو أن يقال ان أبلغ قصيدة لا تخلو عن قصور يفوت به حسن البلاغة فليتأمل (**قوله** مروي بالآحاد الخ) وقال الامام الرازي هذه الرواية مختلقة لانه قد ثبت ان النبي عليه السلام هو الذي تولى جمع القرآن (**قوله** منقول بالتواتر) أي ما من آية الا وقد حفظها جمع تقوم الحجة بقولهم وان لم يبلغ حفظة القرآن كله في عهد النبي عليه السلام

في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه (ثم) ان سلمنا اختلافهم فيما ذكرتما (انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد) صلى الله عليه وسلم (و) لا في (بلوغه في البلاغة حد الاعجاز) بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده (وأما البسملة فالخلاف) فيها متحقق بلا شبهة الا انه (في كونها آية من كل سورة) كما هو القول الجديد للشافعي أو من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم أو كونها آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا في كونها من القرآن) في أوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم (و) الجواب (عن الثالثة ان اختلافهم) عند جمع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين انما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير) فيما بينه وبين الآيات الاخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام (فان النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلاته) بالجماعات فما أتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة أو التحليف انما كان لأجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى (و) نقول أيضا (ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو) أي العلم بكونه من القرآن هو (المدعى ولا علينا أن نثبت) ذلك العلم (بالتواتر أو بالقرآن) فانا ان نختار أن ما أتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن (ثم) نقول (لا يضر) فيما نحن بصدده (عدم اعجاز الآية والآيتين) فان المعجز هو المجموع أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة بتمامها واقلها ثلاث آيات (و) الجواب (عن

حد التواتر اذ روي انهم ستة نفر وفيه بحث وهو ان منقولية مجموع القرآن بالتواتر لا يقدح في اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في بعض السور لاحتمال ان لا يثبت عند المنكر بالتواتر وقت الاختلاف وان لا ينكر بعد ثبوت التواتر وجوابه ان المروي بقاء بعض الصحابة رضي الله عنهم برهة من الزمان على خلافه قال الامام في نهاية العقول روي ان بن مسعود رضي الله عنه كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقي على انكاره في زمن أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وهم لم يمنعوه ولا شك ان الرواية على هذا الوجه مما لا يلتفت اليها (**قوله** بل في مجرد كونه من القرآن) اعترض عليه بان ماهية القرآن هو النظم المنزل من الله تعالى المعجز بسورة منه فعند الاعتراف بالنزول من الله تعالى والاعجاز لا يتصور الانكار لقرآنيته وأجيب بان ماهية القرآن هي المنزلة للاعجاز بسورة منه وكونه معجزا لا يوجب انزاله للاعجاز (**قوله** وأما البسملة) جواب عما يرد على دعوى ان جميع القرآن منقول بالتواتر (**قوله** وأقلها ثلاث آيات) فان قلت كيف يصح دعوى اعجاز هذا القدر وقد نطق القرآن العزيز بان البشر يقدر على أكثر من ذلك حيث قال فيه حكاية عن موسى عليه السلام قال رب اشرح لي صدري الى قوله تعالى انك كنت بنا بصيرا فان هذه احدى عشر آية صدرت عن موسى عليه السلام قلت المحكي لا يلزم

الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس مايغلب على أهله ويبالغون فيه الغاية القصوى) والدرجة العليا (فيقفون فيه) أي في ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذي يمكن للبشر أن يصل اليه (حتى اذا شاهدوا ماهو خارج عن حد) هذه الصناعة علموا انه من عند الله) ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي واظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة من جنسها أو كانوا متناهين فيها لامكنهم أن يأتوا بمثلها (وذلك كالسحر في زمن موسى) عليه السلام فانه كان غالبا على أهله وكانوا قدما كوا ذروة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه (ان حد السحر تخييل وتوهيم) لما لا ثبوت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه) أي يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المتخيل من غير أن يزداد حجمها (علموا انه خارج عن السحر) وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله (فآمنوا به و) اما (فرعون) فانه (لقصوره) في هذه الصناعة (يظن انه كبيرهم الذي علمهم السحر * وكذا الطب في زمن عيسى) عليه السلام فانه كان غالبا في أهله وكانوا قدتناهوا فيه (ويعلمهم) الكامل في بابه (علموا ان أحياء الموتى وابراء الاكمه ليس حد الصناعة) الطبية (بل) هو (من عند الله) خذ (هذا والبلاغة قد بلغت فى عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها تفاخرهم) فيمابينهم (حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك) لمن تتبعها (فلما أتى) النبي صلى الله عليه وسلم من جنس ماتناهوا فيه (بما عجز عن مثله جميع البلغاء) الكاملين في عصره (مع ماظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عليه السلام عنده ومنهم من أسلم على نفرة منه) للاسلام ملتزما (للصغار) أي الذل والهوان كالمنافقين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة العقلاء) كمارضة مسيلمة بأمر وقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات طحنا فالآكلات أكلا (ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة) والقتال (وتعريض النفس والمال) والاهل (للدمار) والهلاك (فعلم) جواب لما مع الفاء أي لما أتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من أجله فرقا مختلفة علم (ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا) ان القرآن ليس معجزا ببلاغته (لكن لم لايكون معجزا بالاخبار عن الغيب و) جواب الشبهة الاولى أن

بهذا النظم بعينه (قوله ان حد السحر تخييل وتوهيم) قيل هذا ميل الى مذهب الاعتزال اللهم الا أن

يقال (حد المعجز منه) أي من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم (تقضي
به العادة) وهو أن يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين أهل العرف (و) لاشك
انه (قد بلغ) الاخبار بالغيب (في القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله)
اذ يكفينا العلم به اجماعا (وبه) أي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين)
الاخيرتين أما عن الثانية فبأن يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن
الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب
وأما عن الثالثة فبأن يقال يكفينا في اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا
يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل (سلمنا) انه
لا اعجاز في الاخبار بالغيب (لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف * وأما
الشبه) الموردة عليه (فالجواب عن الاولى ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه
بتغيير ما من اشباع اوزيادة أو نقصان) واذا غير بشيء من ذلك خرج عن أسلوب القرآن
(ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويه و) ما ذكروه من القرآن وان

يدعي ان سحر سحرة فرعون كان تخييلا وتوهيما (قوله ليس بمعجز عند هذا القائل) كيف لا يعجز وقد قال الله
تعالى فليأتوا بحديث مثله وقال الله تعالى فأتوا بسورة من مثله لكن ورود الالزام من جهة أخرى لا يضر في هذا
المقام كما اشرنا اليه فليتأمل (قوله ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر) فان قلت فيه تناقض من وجوه
أخر منها ان بين قوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله تعالى ولا يسأل عن ذنوبهم
المجرمون وبين قوله تعالى فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسألن الذين أرسل اليهم
ولنسألن المرسلين تناقض قلت شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الغرض وغير ذلك وقد عرف
بقوله تعالى في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ان يوم القيامة مقداره ذلك وعرف بالاخبار انه مشتمل
على مقامات مختلفة فاذا احتمل أن يكون السؤال في وقت من أوقات يوم القيامة ولا يكون في آخر أو في مقام من
مقاماته ولا يكون في آخر أو بقيد من القيود كالتوبيخ أو التقرير أو غير ذلك مرة وبغير ذلك القيد أخرى لم يتحقق
التناقض وبمثل هذا الجواب يندفع ما توهم من التناقض بين قوله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وبين
قوله تعالى وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون وقوله تعالى يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وقوله تعالى يوم
لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وأمثال هذه الآيات وأما توهم التناقض بين قوله تعالى ليس لهم طعام الا من
ضريع وقوله تعالى ولا طعام الا من غسلين فمدفوع بان الآيتين في حق الطائفتين من أهل النار أعاذنا الله تعالى منها
(قوله ثم ان الشعر ما قصد وزنه الى آخ) المراد بقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يتكلم مراعى جانبه لا ان يقصد
المتكلم المعنى وتأديته بكلمات لائقة من حيث الفصاحة في تركيب تلك الكلمات الموجب للبلاغة فيستتبع ذلك
كون الكلام موزونا أو ان يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الاوساط فيتفق ان يأتي موزونا كذا

فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا ألا ترى ان (مايقع من ذلك الموزون (في نثر البلغاء اتفاقا) أي بلا قصد (على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعرا) ولا كلامه شعرا (ضرورة و) الجواب (عن الثانية ان المراد بالكتاب) المذكور في الآيتين هو (اللوح المحفوظ فلا اشكال أو) المراد القرآن لكن أريد (بالعموم الخصوص بما يحتاج اليه في أمر الدين) اذ القرآن مشتمل على جميع أصوله (وعن الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة) ومنها أن القصة الواحدة قد تشتمل على أمور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا وبعضها تبعا وتعكس أخرى (وأما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به) فان أبا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف (وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في الاحوال كلها (لغة) لقبائل من العرب (نحو) قوله (ان أباها وأبا أباها * قد بلغا في المجد غايتاها) وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع (وقيل) ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر بل هو (مخصوص بهذا) أي بلفظ هذا فانه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الالف عن حالها (كما فعل مثل ذلك (في الذين) حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وأبقي الياء على حالها في الاحوال الثلاث وذلك لانه نوافق بين تثنية المعرب والمبنى في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبنى في كلمة الذي (وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا) أي انه (واللام) حينئذ تكون داخلة في الخبر ولا بأس اذ هي (تدخل على خبر المبتدأ) وان كان قليلا (الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية) مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحينئذ دخول اللام كما مر (وقول عثمان رضي الله عنه ان فيه لحنا أي في الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة (وأما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد) جدا (مثل أن يظن) على تقدير تركه (ان المراد بالسبعة تمامها) أي تمام السبعة وذلك بأن يضم أربعة أخرى

في المفتاح وعلى هذا لا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا يخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه تعالى معلوم له تعالى لكونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلا معنى لنفي كون وزنه مقصودا فتأمل (قوله ومنها ان القصة الواحدة الخ) وأيضا فيه تبكيت الخصم ودفع لقوله عند التحدي المعجزة قد سبق الى موضوعها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانيا (قوله نقل القصة) وهو قوله حين عرض عليه المصحف (قوله مثل أن يظن ان

الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة (و) الجواب (عن الرابعة انما نقل منه آحاداً فردود) لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله فلا بد أن ينقل تواتراً (وما نقل) منه (متواترا فهو مما قال الرسول عليه الصلاة والسلام أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف) فلا يكون الاختلاف اللفظي أو المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو أيضا من صفات كماله (وعن الخامسة ان المراد) بالاختلاف المنفي عن القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصراً عنه (فان الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة) والقرآن مع طوله خال عن أمثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها (أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم)

المراد الخ) وقيل هذا الكلام لنفي توهم أن الواو بمعنى أو وقد يكون بمعناها فلا يجب حينئذ صيام جميع العشرة لان أو وقد تكون بمعنى التخيير فكذا ما هو بمعناها (قوله وما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسل عليه السلام أنزل القرآن على سبعة أحرف الخ) لا يخفى أن هذا الجواب لا يفيد ما لم يتبين معنى الاختلاف المنفي في الآية الكريمة كما لا يخفى على المتأمل في تقرير الشبهة فالصواب ان يبين معنى الاختلاف كما بينه في جواب الخامسة هذا واعلم ان أصوب محتمل يحمل عليه قوله عليه السلام على سبعة أحرف ما حام حوله الا الامام عبد الله بن مسلم بن قتيبة الهمداني قدس سره من ان المراد بسبعة أحرف سبعة انحاء من الاعتبار متفرقة في القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان حق تلك الانحاء ان ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لما أن النبي عليه السلام كان أميا ما عرف الكتابة ولا صور الكلم فيتأتى منه اعتبار صورتها ووجه انحصارها في السبعة ان الاختلاف بين القراءتين اما أن يكون راجعا الى اثبات كلمة واسقاطها وانه نوعان أحدهما أن لا تتفاوت المعنى مثل وما عملت أيديهم في موضع وما عملته لاستدعاء الموصول الراجع وثانيهما أن يتفاوت مثل قراءة بعض ان الساعة آتية أكاد أخفيها من نفسي واما راجعا الى تغيير نفس التكلم وانه ثلاثة أنواع أحدها ان يتغير الكلمتان والمعنى واحد مثل ويأمرون الناس بالبخل و بالبخل وثانيهما أن يتغير الكلمتان و يتضاد المعنى مثل ان الساعة آتية أكاد أخفيها بضم الهمزة بمعنى أكتمها وأخفيها بفتح الهمزة بمعنى أظهرها وثالثها ان يتغير الكلمتان و يختلف المعنى مثل كالصوف المنفوش في موضع كالعهن المنفوش واما ان يكون راجعا الى أمر عارض للفظ وانه نوعان أحدهما مثل وجاءت سكرة الحق بالموت بدل سكرة الموت بالحق وثانيهما الاعراب مثل ان ترن أنا أقل وأنا أقل فهذه سبعة وجوه من الاختلاف (قوله بعضه واصلا حد البلاغة و بعضه قاصرا عنه) عبارة الكشاف هكذا وكان بعضه بالغا حد الاعجاز و بعضه قاصرا عنه ولما كان يورد عليها ان الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لان مقدار آية وآيتين لا يجب أن يكون معجزا بالاتفاق فكيف يستدل بانتفائه على انه من عند الله تعالى وأيضا هذا يدل على ان البشر يقدر على تأليف كلام معجز عدل عنه الشارح الى قوله حد البلاغة وأراد به مرتبة البلاغة لا نهايتها التي هي مرتبة الاعجاز حتى

على الوجه الذي يذكر في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على مامر في تقرير الشبه فتأمل (وأما الصرفة فنقول بأن الاعجاز ليس بها) على التعيين (ولكن ندعيها أو كون القرآن معجزا واياما كان يحصل المطلوب) أعني اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة

﴿ الكلام في سائر المعجزات ﴾

أي ماسوى القرآن وهي أنواع * الاول انشقاق القمر على مادل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر) وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة * النوع (الثاني كلام الجمادات قال أنس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتي سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد أبي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في أيدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه) الباقر الذي أدرك جمعا من الصحابة منهم جابر (انه مرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان) على ذلك الطبق حين ما أكل النبي عليه السلام منه (ولما دعا للعباس وأهله أمن له اسكفة الباب وحيطان البيت) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للعباس يا أبا الفضل الزم منزلك غدا أنت وبنوك ان لى فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو أبي وهؤلاء

يرد عليه الاعتراضان المذكوران وان أجبنا عنهما في حواشي المطول (**قوله** واعلم ان الشبهة الثالثة الخ) يشير الى مافي كلام المصنف من الخلل لانه قال وعن الثالثة ان للتكرار فوائد مع انها الاشتمال على اللحن وقال وعن الرابعة ان ما نقل آحاد الجمع انها الاشتمال على التكرار (**قوله** اقتربت الساعة وانشق القمر) روى ان الكفار سألوا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم آية فانشق القمر وقيل معناه ينشق يوم القيامة فعبر عن المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه ويؤيد الاول انه قرئ وقد انشق القمر أي اقتربت الساعة وقد حصل من آيات اقترابها انشقاق القمر (**قوله** منهم جابر) أفرده بالذكر ايماء الى انه راوي القصة ووجه التسمية بالباقر قال له جابر رضي الله عنه هو الله الذي تبقر العلم حين قال هو لجابر كل ما أعطاه الله لي فأنا اختاره لما قال له جابر رضي الله عنه أنا في مقام أرجح الموت على الحياة (**قوله** ولما دعا للعباس الخ) الاسكفة العتبة صبحهم أي دخل عليهم في الصباح زحف بعضهم أي بعض الى

من أهل بيتي فاسترهم من النار كستري اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت آمين آمين (ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة) قال ابن عمر كنا مع النبي عليه السلام في سفر فأقبل اعرابي فلما دنا قال له النبي عليه السلام أين تريد قال الى أهلي ثم قال له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له وأن محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال أجل هذه الشجرة فدعا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض) أى تشقها (خدا حتي قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الي منبتها) وآمن الاعرابي (وكلام الذراع المسمومة مشهور) والنبي صلى الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم تضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل لما مات بعض أصحابه بذلك السم أمر بقتلها * النوع (الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة) فان أبا سعيد الخدري رضي الله عنه روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ماقد سبق فأخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فأخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روي أبو هريرة هذا المعني بعبارة أخرى (والظبية التي ربطها الاعرابي سألته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابي أن يطلقها) فان أم سلمة روت ان النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء فناداه منادمرتين يارسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابي نائم فقالت ادن مني يارسول الله فقال ماحاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل

مثنى والملاءة بضم الميم والمدالريطة وهي الملحفة واذاخرج نخلتان أوأكثر من أصل واحد فكل واحدة منهن صنو وفي الحديث عم الرجل صنو أبيه (**قوله** وكلام الذراع الخ) صليت اللحم اذاشويته وبعض أصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم هو بشر بن البراء وروى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل سنة يجيء ذلك الوقت يتحرك السم وقال صلى الله تعالى عليه وسلم في مرض موته الآن قطع عرق قلبي ومنه قيل ان الله تعالى أكرمه صلى الله تعالى عليه وسلم بالشهادة أيضا (**قوله** روى ان راعيا الخ) الحرة أرض ذات حجارة سود كأنها أحرقت بالنار والاقعاء الجلوس على الاليتين (**قوله** لترضع خشفيها) الخشف على وزن العلم ولد الظبية والعشار آخذ العشر ولعل المراد

فاطلقني حتى أذهب فارضعهما وارجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم أفعل ذلك يعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله عليه السلام فانتبه الاعرابى من نومه وقال يارسول الله ألك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية (فاطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة) فانه روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخها على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام وقعد فقال جماعة يارسول الله الناقة التي تحت الاعرابى سرقة فقال ألكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام ياعلي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فردوه الى فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وماملكني أحد سواه (ولكل من هذه المذكورات (قصة في كتب السير) كما أومأنا اليها * النوع (الرابع حركة الجمادات اليه (منها قصة الشجرة) التي كانت على شط الوادى على مامرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها أيضافغيهامعجزتان (و) منها (ماروى ابن عباس رضى الله عنهما من (انه عليه السلام (قال لاعرابي) جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله (أرأيت لو دعوت هذا العذق) من هذه النخلة أتشهد أني رسول الله فقال نعم (فدعا فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه) لمفارقة وصعد المنبر (مشهور) وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات آتي اليه * النوع (الخامس أشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في صور متعددة منها ماروى أنس من ان أمه أرسلت حيسا في تور الى النبي عليه الصلاة والسلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرأ على التور ماشاء الله أن يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله * النوع (السادس نبوع الماء من بين أصابعه رواه أنس رضى الله عنه) فانه قال أتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فأدخل أصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال أنس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروى ان عدد الواردين كان مابين السبعين الى الثمانين * النوع (السابع أخباره بالغيب فمنه ماورد

العشار الجائر (قوله لو دعوت هذا العذق الخ) العذق بالفتح النخلة وبالكسر الكباسة وهي من التمر بمنزلة العنقود من العنب (قوله الخامس الخ) الحيس تمر يخلط بسمن واقط والتور اناء يشرب فيه يتناوبون أى يجيئون

به القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة) فمن ذلك أخباره بأن زينب أول من يموت بعده من أزواجه وكان كما أخبر ومنه أخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وأخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعلى الاستيلاء عن مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها (ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيراً) لا يحصى (ثم نقول كل واحدة من هذه) المعجزات المغايرة للقرآن (وان لم تتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة (متواتراً) بلا شبهة (كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف) لنا في اثبات النبوة ﴿ المسلك الثاني ﴾ من مسالك اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام (و) قد (ارتضاه الجاحظ) من المعتزلة (و) ارتضاه أيضا (الغزالي) قدس سره في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلالة (الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها) وذلك انه عليه الصلاة والسلام لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال أوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة أنواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ أمره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من أول عمره الى آخر على طريقة واحدة مرضية (واخلاقه العظيمة) فانه عليه الصلاة والسلام كان في غاية الشفقة على أمته حتى خوطب بقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع (وأحكامه الحكيمة) التي فصلت في الكتب الفقهية (وأقدامه حيث يحجم الابطال) فانه عليه الصلاة والسلام لم يفر قط من أعدائه وان عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه (ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس) كما وعدها

نوبة نوبة (**قوله** جوامع الكلم) أي الكلم الجوامع للبلاغة (**قوله** باخع نفسك) بخع نفسه بخعا قتلها غما (**قوله** يحجم الابطال) بتقديم الجيم على الحاء المهملة وعكسه أي يتأخر عن الحرب (**قوله** وشهامة جنانه) شهم الرجل بالضم

بقوله والله يعصمك من الناس (لامتنع ذلك عادة وانه) عطف على أقدامه المندرج في المجرورات الداخلة في حيز الاستدلال أي وبأنه (لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال) ثم بين قوله بأحواله وماعطف عليه بقوله (من أمور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لايدل على نبوته) لان امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لايدل على كونه نبيا (لكن مجموعها مما لايحصل الا للانبياء) قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه الصلاة والسلام من أعظم الدلائل على نبوته وعلى ماقررناه (فلا يرد مايحكي عن أفاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة ﴿ المسلك الثالث ﴾ من تلك المسالك (أخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه الصلاة والسلام في التوراة والانجيل) فان قيل ان زعمتم مجيء صفته مفصلا انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التورة والانجيل خاليين عن ذلك وأما ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل) فلا يجديكم نفعا (أو) نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة (لعله شخص آخر لم يظهر بعد) فلا يثبت مدعاكم (قلنا المعتمد) في اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام كما مر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه لاخر للتكملة وزيادة التقرير ﴿ المسلك الرابع ﴾ وارتضاه الامام الرازي انه عليه الصلاة والسلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم) بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالأب والابن والتثليث كالنصارى (انى بعثت) من عند الله (بالكتاب المنير (والحكمة) الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية) بالعقائد الحقة (والعملية) بالاعمال الصالحة (وأنور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة وأشرقت شموس التوحيد وأقمار التنزيه في أقطار الآفاق (ولا معنى للنبوة الا ذلك) فان النبي عليه الصلاة والسلام هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التى هي غالبة على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى

شهامة فهو شهم أي جلد ذكي الفؤاد والجنان بفتح الجيم القلب (قوله لا كتاب لهم) هذا بالنسبة الى مشركي العرب

الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة وازالت ظلماتها أكمل وأتم وجب القطع بكونه نبيا هو أفضل الانبياء والرسل قال الامام الرازى في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا أن تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه الصلاة والسلام فيكون أفضل ممن عداه وأما اثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الان قال المصنف (وهذا) المسلك (قريب من مسلك الحكماء) اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين (واعلم ان المنكرين لبعثته عليه الصلاة والسلام خاصة قومان أحدهما القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر مافيه كفاية) لدفع مقالتهم (وثانيهما اليهود الا العيسوية) منهم (فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا) أي اليهود المنكرون (بوجهين * الاول ان نبوته تقتضي نسخ) دين (من قبله) اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم لكن النسخ) أمر (محال لانه يدل) اما (على الجهل أو البداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه انه) لابد أن يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذ (لو كان فيه) أى في الحكم المنسوخ (مصلحة لا يعلمها) أى لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه (فالجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها أولا ثم أهملها بلا سبب ثانيا فالبداء) أى الندم عما كان يفعل (والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة) في الاحكام (عندنا) فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة (وان وجب) ان تراعي المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب

خاصة وان كانت البعثة عامة (**قوله** من باب برهان اللم) قيل البرهان اللمى هو الاستدلال بالعلة على المعلول وكون ماذكر من تتميم مكارم الاخلاق وغيره علة للنبوة انما يظهر على أصل الحكيم وأما على أصل المتكلمين فلا لأن يحمل على العلة العادية (**قوله** الا العيسوية الخ) احتجوا بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه وجوابه ان المراد بالقوم يحتمل أن يكون قوما نشأ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيهم لا امته على ان تسليم رسالته ولو خاصة تستلزم تسليم صدقه وقد ثبت بالتواتر انه صلى الله تعالى عليه وسلم ادعى انه مبعوث الى كافة الأمم لا الى العرب خاصة (**قوله** لكن النسخ أمر الخ) فحينئذ يرد عليهم انه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لآدم عليه السلام وحواء قد أحل لكما كل مادب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى عليه السلام مع اباحته في شريعة آدم عليه السلام فكيف يدعون استحالة النسخ مطلقا (**قوله** أى لا يعلم فواتها) حمل الكلام على حذف المضاف ولم يحمله على ظاهره من عدم علم المصلحة لئلا يختل الحصر

الاوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه علي مايجب رعايته (وفي) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه علي مصلحة أخري حادثة بعد زوال الاولى أو مرجوحيتها مقيسة الي الثانية فلا يلزم ماذكرتم من الجهل أو البداء (وكيف) لايجوز ماذكرناه (والمحكوم عليه هنا) أي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا (ليس بمتحد) اذ تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك أن تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان مايتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ وحينئذ يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد (الثاني) من الوجهين (ان موسى) عليه السلام (نفي نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا) بالاتفاق وحينئذ لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب (بيانه) أي بيان انه نفي نسخ دينه (انه تواتر عنه) قوله (تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض) واذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه في سائر أحكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم (وأيضا) فانه (اما أن يكون) موسى (قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أوسكت عنهما والاخيران باطلان أما الثاني) وهو تصريحه بعدم دوامه (فلأنه لو قال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعا (لكونه من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها) واشاعتها (سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك) لانه أقوى) حجة له) أي لمن يدعيه (فيه) أي في جواز نسخه فلابد أن تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا (وأما الثالث)وهو سكوته عنهما (فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة (وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى أوان النسخ) اما بشريعة عيسى أو بشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم (والجواب منع تواتر ذلك) أي دوام السبت

في جهل المصلحة والبداء لان عدم علم فواتها حينئذ أمر ثالث فتأمل (قوله والجواب انه لايجب الخ) وأيضا لا يلزم أن يكون احكامها بلا سبب براءلان له الفعل والترك فيفعل تارة و يترك أخرى لا لأجل انه ما كان ينبغي وان سمي مثله بداء فقد لا نسلم استحالته (قوله ولك أن تحمل المحكوم عليه الخ) هذا هو الظاهر لان أحكام الانجيل بقيت الى ظهور دين الاسلام ولاشك ان بعض الناس أدركوا كلا الحكمين في بداية الاسلام فان قلت كيف يدعى اختلاف الفعلين المتعلقين للحكم الناسخ والمنسوخ وقد ثبت ان خبر نسخ الصلاة الى بيت المقدس بلغ أهل قباء وهم في صلاة الظهر فحولوا الى الكعبة بلانقض صلاتهم فاتحد مورد الحكمين قلت بل اختلف موردهما باعتبار جزئي الصلاة (قوله وأما الثالث الخ) فيه بحث لان النص يدل على شرعيته موجبه الى زمان ظهور الناسخ (قوله

(من موسى عليه السلام ولو كان كذلك) أى متواتر كما زعمتم (لاحتج به على محمد ولو احتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا) لتوفر الدواعى على نقله ولا تواتر أصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي لليهود (وأما الترديد فنختار) منه (انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ) على لسان نبي يأتى من بعده (وانما لم ينقل) ذلك (تواترا اما لقلة الدواعي) منهم (الى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لا لهم (واما لقلة الناقلين في بعض الطبقات) المعتبرة كثرتها في التواتر (لان اليهود جرت لهم وقائع ردتهم الى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) كما في زمن بختنصر فانه قتلهم وأفناهم الا من شذ منهم وأما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم أن يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة

﴿ المقصد الخامس في عصمة الانبياء ﴾

أجمع أهل الملل والشرائع كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله) الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادي الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (وفي جواز صدوره) أى صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ) أبو اسحاق (وكثير من الأئمة) الاعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم) فى تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع (وجوزه القاضي) أبو بكر (مصيرا منه الى عدم دخوله فى التصديق المقصود بالمعجزة) فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها (وأما سائر الذنوب)

والجواب منع تواتر ذلك) على انه كثيرا ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان (**قوله** كما فى زمن بختنصر) قيل عليه ان بختنصر انما قتل يهود الشام و بيت المقدس وهم كانوا منتشرين فى مشارق الارض ومغاربها اللهم الا ان يمنع انتشارهم فى ذلك الزمان (**قوله** لأدى الى ابطال دلالة المعجزة) قيل لا نسلم ان الكذب فيما سوى دعوى الرسالة مما يبلغونه الى الخلائق يؤدى الى ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة انما تدل على صدقه فى نفس دعوى الرسالة أو فيما يبلغه عن الله تعالى مقرونا بدعوى النبوة المقرونة باظهار المعجزة وجوابه ملحر من ان الخارق

يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (فهي اما كفر أو غيره) من المعاصي (وأما الكفر فأجمعت الامة على عصمتهم منه) قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لأحد منهم في ذلك (غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر) فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته (وجوزوا الشيعة اظهاره) أي اظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة (وذلك) باطل قطعا لانه (يفضي الى اخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ الرسالة (اذ أولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق وعدمه (وكثرة المخالفين) وأيضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمروذ وفرعون مع شدة خوف الهلاك (وأما غير الكفر فاما كبائر أو صغائر وكل منهما اما) أن يصدر (عمدا وأما) أن يصدر (سهوا) فالاقسام أربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة أو بعدها (اما الكبائر) أي صدورها عنهم عمداً (فمنعه الجمهور) من المحققين ولأئمة ولم يخالف فيه الا الحشوية (والاكثر) من المانعين (على امتناعه سمعا) قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمداً مستفاد من السمع واجماع الأمة قبل ظهور المخالفين في ذلك (وقالت المعتزلة بناء على أصولهم) الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح (يمتنع ذلك عقلا) لان صدور الكبائر عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في أعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم

لا يظهر على يد من يكذب عمدا فالمعجزة تدل على صدقه في جميع ما يبلغه عن الله تعالى حالا واستقبالا (**قوله** وأيضا ما ذكروه منقوض الخ) النقض بالنسبة الى ما دل عليه دليلهم من وجوب اظهار الكفر عند خوف الهلاك لان القاء النفس في التهلكة حرام يجب اجتنابه لا بالنسبة الى ما يفهم من ظاهر قوله وجوز الشيعة لان الجواز لا ينافي التخلف لكن يرد على النقض بدعوة موسى عليه السلام ان القاء النفس في التهلكة انما يحرم اذا لم يكن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عالما بعدم اهلاك قومه وعدم قدرتهم عليه وموسى عليه السلام كان عالما به كما دل عليه صريح قوله تعالى لا تخافا انني معكما أي بالحفظ والنصر بعد قول موسى وهارون عليهما السلام ربنا اننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى نعم يتم النقض ببعض الانبياء فان العصمة غير لازمة فيه فكيف أعلامها ألا يرى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين ولم يسمع من أحدهم اظهار الكفر (**قوله** الا الحشوية) بفتح الشين منسوبة الى حشوية على وزن فعولة وهي قرية من قرى خراسان (**قوله** يوجب سقوط هيبتهم) يرد عليهم ان السقوط في الظهور والصدور وغيره وغير مستلزم اياه اللهم الا أن يقال سقوط الهيبة خاصة الكبيرة ولو صدرت سرا

منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضي العقل والحكمة (وأما) صدورها عنهم (سهوا) أو على سبيل الخطأ فى التأويل (فجوزه الاكثرون) والمختار خلافه (وأما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور الا الجبائي) فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو أو الخطأ في التأويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخسة كما ستعرفه (وأما)صدور الصغائر(سهو فهو جائز اتفاقا) بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة(لا الصغائر الخسية) وهي ما تلحق فاعلها بالاراذل والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة (كسرقة حبة أو القمة) فانها لا تجوز أصلا لا عمداً ولا سهواً والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام (وقال الجاحظ) يجوز أن يصدر عنهم غير صغار الخسة سهوا (بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشر (وبه نقول) نحن معاشر الاشاعرة (هذا كله بعد الوحي) والاتصاف بالنبوة (وأما قبله فقال الجمهور) أى أكثر أصحابنا وجمع من المعتزله (لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه) أى على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولا حكم للعقل) بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه أيضا (وقال أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه أي صدور الكبيرة (يوجب النفرة) عمن ارتكبها (وهى تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقا) أي سواء لم يكن ذنبا لهم أو كان (كعهر الامهات) أى كونها زانيات (والفجور فى الآباء) ودناءتهم واسترذالهم (والصغائر الخسيسة دون غيرها) من الصغائر(وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة)لا عمداً ولا سهوا ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤن عنها قبل الوحي (فكيف بعد الوحي * لنا)على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمداً (وجوه * الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب (وانه) أى اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم (واجب للاجماع) عليه (ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله * الثاني لو أذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في القليل) الزائل بسرعة (من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم) أى القائم (الي يوم القيامة * الثالث ان صدر عنهم) ذنب (وجب زجرهم) وتعنيفهم (لعموم

وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) ولاشك ان زجرهم ايذاء لهم (وايذؤهم حرام اجماعا ولقوله) تعالى (والذين يؤذون الله ورسوله الآية و) أيضا لو أذنبوا (لدخلوا تحت) قوله (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم و) تحت (قوله الالعنة الله على الظالمين و) تحت(قوله لوماومذمة لم تقولون مالا تفعلون و) قوله(أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا (الرابع ولكانوا) على تقدير صدور الذنب عنهم (أسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) أي للانبياء (العذاب) على الذنب (اذالا على رتبة) في الكرامة (يستحق) عقلا ونقلا (أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم) المفاضة عليه(بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي لستن كاحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب)ومن المعلوم أن النبوة أجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافاً مضاعفة * (الخامس ولم ينالوا) أيضا (عهده تعالى لقوله لاينال عهدي الظالمين) والمذنب ظالم لنفسه (وأي عهد أعظم من النبوة) فان حمل مافي الآية على عهده النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولي لان من لا يستحق الادني لا يستحق الاعلى * (السادس ولكانوا) أيضا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله تعالى)حكاية عنه على سبيل التصديق (لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم واسحاق ويعقوب انا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي) حق(يوسف انه من عبادنا المخلصين)وقد رد على هذا بأنه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا * السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك)مطلوبنا (والا) أي وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم (فالانبياء) أيضا لم يتبعوه (بالطريق الاولى) فانهم بذلك أحرى من سائر المؤمنين (أو نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا أفضل من الانبياء لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بأن الانبياء لم يتبعوه

(قوله كعهر الامهات) العهر الزنا وكذلك العهر كنهر ونهر (قوله ولاشك ان زجرهم ايذاء لهم) في كون زجرهم عن المنكر ايذاء لهم بحث (قوله انا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار)أي جعلناهم خالصين لنا بخصلة خالصة لاشوب وبها هي ذكرى الدار أي ذكرهم للآخرة دائما فان خلوصهم في الطاعة بسببها

ولم يذنبوه (الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان) وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه أيضا لبطل التقسيم (فيكونون) أي الانبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى ألا ان حزب الشيطان هم الخاسرون) مع أن الزهاد من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة أفضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا شك في بطلانه (التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب) والانبياء الذين استجيبت دعوتهم (انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك (وقوله انهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما) يعني قوله المصطفين وقوله الاخيار (يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء) اذ يجوز أن يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الي المصطفين لان عوده الى أقرب المذكورين أولى (فهذه حجج العصمة) أوردها الامام الرازى في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف (وأنت تعلم ان دلالتها فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمداً ليست بالقوية) فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا ويشترط في القصد أن لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبنى على الفسق الذي لا ثبوت له في الصغيرة عمداً ومع الكبيرة سهوا وأما الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمداً معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل (واحتج المخالف) الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمداً أيضاً (بقصص الانبياء)

(قوله فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان) فيه ان حزب الشيطان الكافر كما يدل عليه سياق الآيات فى آخر سورة المجادلة ولو سلم العموم فهو المذنب الغير التائب أو العامد (قوله التاسع الخ) فيه انه لا عموم له لجميع الانبياء ولو سلم فلا ينفي السهو على ان صحة الاستثناء فى استعمال ما لا يستلزم صحته فى هذا الاستعمال (قوله فان الاتباع انما يجب الخ) قيل عليه لا يخفى ان المخاطب انما يأخذ الحكم من المبلغ وأمر السهو والنسيان وفلتات اللسان ليس مما يعرفه المخاطب انه كذلك حتى يجتنب عن الاتباع وهو مأمور بالاتباع فلو جوز ذلك لزم جواز الاتباع بل

التي نقلت في القرآن أو الاحاديث أو الآثار وتلك القصص (توهم صدور الذنب عنهم) في زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها لان نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة أو) كان (من قبيل ترك الاولى أو) من (صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه) أي لا ينفي كونه من قبيل ترك الاولى أو الصغائر الصادرة سهوا (تسميته ذنبا) في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك (ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم) كما في قصة آدم عليه السلام يعني ان هذه الامور الثلاثة لا تنافي لحماين الآخرين (اذ لعل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه) عنهم أو (عندهم) الا ترى ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلما (أو ان) أي أو لان (قصدوا به هضما من أنفسهم) وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنها ربها (ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة) في الجواب اذ يزداد له وجه آخر وهو أن يقول جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة عمداً لا كبيرة (ولنفصل ما أجملناه) من استدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه (تفصيلا فمنه) أى من ذلك المجمل (قصة آدم عليه السلام وتفيهوا) أي تكلموا بملء افواههم (في التمسك بها من ستة أوجه * الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكداً بقوله فغوى) فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين * (الثاني قوله تعالى فتاب عليه وان تكون التوبة الا عن الذنب) لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها (الثالث مخالفته النهي عن أكل الشجرة) وارتكاب المنهي عنه ذنب * (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلهما الله من

وجوبه في الاحكام الكاذبة اللهم الا أن يشترط تنبه الانبياء في الحال وتنبيههم للمخاطبين فتأمل (قوله الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه الآية) قيل يحتمل أن يكون النهي في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة للندب والتنزيه وترك المندوب من مثله يسمى عصيانا وغواية وظلما

الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب * (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه) واستحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا) في الجواب (كيف يدعى انه في الجنة ولا أمة له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الوقيعة) أى الطعن (في الانبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعه الا للعمه) والحيرة في الضلالة (والجهل المفرط) في الغواية (وقد يتمسك في ذنبه) أى ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة) هى آدم (وجعل منها زوجها) يعني حواء (ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الآية) فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم مايصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه وتعالى فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت أى حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس فى غير صورته وقال لها لعل فى

(قوله ولا أمة له هناك) هذا جملة معترضة وخبران قوله كان نبيا وفيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة يدل على انه أوحى اليه قبل خروجه من الجنة فيدل على نبوته عليه السلام فيها لا يقال الوحى لا يستلزم النبوة لقوله تعالى وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه مع ان المرأة لا يتصور نبوتها لانا نقول المفهوم مما ورد فى حق آدم عليه السلام من الآيات هو اسماع الكلام المنظوم فى اليقظة وهو المسمى بالوحى الظاهر والوحى المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبى بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول وأما القاء المعنى فى الروع فى اليقظة أو اسماع الكلام فى المنام و يقال له الوحى والايحاء لغة وهو المراد بما ورد فى حق أم موسى عليه السلام على ما صرح به فى كتب التفسير فغير مختص به قطعا وأما انه ليس له أمة فى الجنة فقد يجاب عنه بان حواء أمة له ورد بان الارسال الى الواحد غير معهود ولذا قالوا فى تعريف النبى هو من قال له الله تعالى أرسلناك الى الناس أو الى قوم كذا و يمكن أن يدفع بأن غير المعهود هو الارسال الى الواحد فقط والتعريف المذكور لا يقتضى كون الناس المرسل اليهم موجودا فى ابتداء الارسال اذ لا شك ان البعض الذين يولدون بعد الارسال يدخلون فيه قطعا فآدم عليه السلام يجوز أن يكون مرسلا الى حواء و بنيها و يكون الموجود فى ابتداء الارسال هو حواء فقط لكن قال فى الباب الاربعين لو كان آدم عليه السلام رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة بشر سوى حواء وكان الخطاب لهما بدون واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقربا والملائكة رسل الله فلا يحتاجون الى رسول آخر وأنت خبير بأن ما ذكره يدل على ان الوحى المذكور يستلزم النبوة مع انهم صرحوا بأن نبوته عليه السلام ثبتت بالكتاب فكان الأقرب ان الخطاب بلا واسطة مع

بطنك بهيمة فقالت ما أدري فلما أزداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجـدينك فقالت أخاف مما خوفتني به فانى لا استطيع القيام فقال أرأيت لو دعوت الله أن يجعله انسانا مثلى ومثل آدم اتسمينه باسمى فقالت نعم ثم انها حكت ماجرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا أي ولداً سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمى قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك (والجواب ان أكثر المفسرين على ان الخطاب) في خلقكم (لقريش) وحـدهم لالبنى آدم كلهم (والنفس الواحدة قصي وجعـل منها زوجها أي جعلها عربية) قرشية (من جنسه) لا انه خلقها منه (واشركا كهما) بالله (تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصى) والضمير في يشركون لهما ولا عقابهما وعلى هذا (فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء وان صح انه لآدم) وزوجه (فأين الدليل على الشرك في الالوهية وفعله) أي لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل (وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنبا (أولعله) كان (قبل النبوة) فان قلت قد مر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معني اشراكهما بالله انهـما أطاعا ابليس في تسـمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفراً بل ذنبا يجوز صدوره قبـل النبوة وقد يقال معني جعلا انه جعل أولادهما على حـذف المضاف كما يدل عليـه جمـع الضمير في يشركون (ومنه) أى ومن ذلك المجمل (قصة ابراهيم عليه السلام وأظهر مايوهم الذنب) في قصته أمران * الاول قوله) في حق الكواكب (هذا ربى) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا (و) الجواب ان يقال (لايخفي انه) أي هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة) اذ لا يتصور النبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادراً قبل البعثة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشاداً للصابئة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت أربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيراً آفلا وهو باطل (الثانى) من الامرين

آدم عليه السلام وأما قوله تعالى ولا تقربا فعلى طريق التغليب كما تقرر فى المعانى والله أعلم (قوله وقد يقال معنى جعلا الخ) قيل هذا قريب من الحق لان أول الآية وهو قوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك

(قوله رب أرني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله) على احياء الموتى (كفرو) الجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء أوالقدرة عليه بل (في الآية تصريح بأنه طلبه لان فى عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة أقوى وأرسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة فى أصل الاحياء والقدرة عليه(هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد أن يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتي) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذه خليلا (فأراد) ابراهيم (ان يعلم أهو هو)و (كيف) لا تحمل الآية على ماس و(الشك في قدرة الله تعالى كفر وأنتم لا تقولون به) فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه نظر نظرة في النجوم فقال انى سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بأنه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من أعظم الطاعات وأما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالي أخبره بأنه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض * ومنه قصة موسي عليه السلام والتمسك بها من وجوه * الاول قوله فوكزه موسي فقضى عليه ولم يكن قتله) لذلك القبطي (بحق) أى لم يكن مباحاً ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب انى ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين * الجواب انه كان قبل النبوة) وأيضاً جاز ان يكون قتله خطأ وما صدر عنه من أقواله محمولا على التواضع وهضم النفس

التقدير كما يدل عليه ضميرا لجمع فى يشركون فى آخر الآية (**قوله** وقد قال ابن عباس رضى الله عنه الخ) المذكور فى الأربعين انه روى عن جعفر الصادق رضى الله عنه ان الله أوحى اليه انى أتخذ انسانا خليلا وعلامته انى أحيي وأميت بدعائه وهذه العبارة أظهر مما فى الكتاب (**قوله** قلنا هو الخ) قيل وأيضا يجوز أن يكون قد وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدأ بقوله هذا فاسألوهم وعنى به نفسه لان الانسان أكبر من كل صنم ولا يخفى انه تعسف سماع وجود بل (**قوله** فلعل الله تعالى أخبره الخ) وأيضا يحتمل أن يكون سقيما فى ذلك الوقت فلم يكن قوله كذبا أو كان على تأويل الاستقبال كما فى قوله تعالى انك ميت أو أراد سقم القلب من الحزن بسبب عناد القوم وههنا بحث وهو ان ابراهيم عليه السلام صرح فى حديث الشفاعة بصدور الكذب منه وأما ان المراد تصويره بصورة الكذب فذكره فى مقام الشفاعة مع انه ليس كذبا منه لا يصلح منه عليه السلام قيل و يمكن حمله على انه من الكذبات

(الثاني انه أذن لهم في اظهار السحر لقوله القوا ما أنتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه أيضا حراما * (الجواب انه) أي اظهار السحر (لم يكن حراما حينئذ) فانه مما تختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات (أو علم) موسي (انهم يلقون) سواء (أذن لهم أم لا بدليل ما أنتم ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (أو أراد اظهار معجزته) في عصاه وتلقفها لما أفكوه (ولا يتم) ذلك الاظهار في ذلك المقام (الا بذلك) الاذن (فكان واجبا لكونه) مقدمة للواجب (أو أراد) القوا ما أنتم ملقون (ان كنتم محقين نحو فأتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين * الثالث) قوله (وألقى الالواح وأخذ برأس أخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان له ذنب) يستحق به التأديب من موسي (فذاك والمطلوب ولا فايذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى (والجواب أنه لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة (فخاف هارون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه) أي يعتقدوا انه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسي) حتى انه لما مات هارون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد أجيب أيضا بأن موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا أراد صلاح غضبان أو تسكين صاب وبأن موسي لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر أخذ برأس أخيه لا على طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته لا انه نزل أخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير أو شر قال الآمدي لايخفي بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل * (الرابع قوله) أي قول موسى (للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا) وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسي خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا (قلنا) أراد منكرا (من حيث الظاهر) على معني ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم

المباحة للتخلص عن يد الظالم والتولى عن مجتمعهم (**قوله** أي قول موسى عليه السلام للخضر) قيل يحتمل أن يكون هذا من موسى قبل النبوة لانه بعد ما أرسل لم يكن له وقت يصرفه في تعلم العلم بل هو المتكلم من العليم الحكيم وقيل ان موسى عليه السلام ههنا غير موسى النبي عليه السلام الا أن يكون صاحبه غير الخضر لان التواريخ نطقت بأن الخضر المعهود لم يكن في زمن موسى بل ولد بعد وفاته بسنتين والمذكور في تفسير القاضي وغيره ان موسى عليه السلام خطب بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بليغة فأعجب بها فقيل له هل تعلم أحدا أعلم منك فقال لا فأوحى الله تعالى اليه بل عبدنا خضر وهو بمجمع البحرين وكان الخضر في أيام افريدون الملك

ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شيء منكر (أو أراد عجبا) فان من رأى شيئا عجيبا جداً فانه قد يقول هذا شيء منكر (وفعل الخضر) لما كان بأمر الله (لم يكن منكرا) في الحقيقة (ومنه قصة داود) عليه السلام وهي انه طمع في امرأة أوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد أخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذي اشتهرت به (مختلفة) أي مفتراة (للحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع في اثناء المدائح العظام) يعني ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة بأوصاف كمالية منها انه ذو الايدي أي القوة وأراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على أداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه أواب أي رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه أن يكون مواظبا على القصد الى أعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له أواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه أوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والمنكوحة ومدحه أيضا بعد قصة النعجة بأنه جعله خليفة في الارض وهذا من أجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح أن تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام (بل تصور قوم قصده للايقاع به فلما رأوه مستيقظا اخترع أحدهم الخصومة) المذكورة في القرآن وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لا لسوء به من قتل النفس أو سرقة المال (ونسبة الكذب الى اللصوص أولى من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما فتناه اختبرناه في انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة أولا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لا يجب أن يكون لذنب منه بل جاز أن يكون طلبا لعفو الله عنهم

وكان على مقدم ذي القرنين الاكبر وبقي الى يوم موسى عليه السلام والله أعلم (قوله وسائل الى القتل والزنا) فيه نظر اذا لم يسند اليه الزنا في القصة بل انها تزوجها بعد موت زوجها فقوله والزنا مما لا وجه له (قوله وزعموا انهم الخ) الاظهر أن يقال وأظهروا انهم كما لا يخفى (قوله حين أساء الظن باللصوص) اذا كان المظنون شرا أو ما يجري مجراه يطلق فيه اساءة الظن وان طابق الواقع كما يطلق حسن الظن في جنس الخير وان لم يطابق المظنون

وان يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له أي غفرنا لأجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذى أتي به أولئك المتسورون وحينئذ لايحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط الذمة البليغة بأوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم ان الحق الصريح ماذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذى يرويها عليه أهل الحشوية (ومنه قصة سليمان) عليه السلام والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالعشى) أى بعد الزوال (الصافنات الجياد الآية) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روي انه فاتت عنه صلاة العصر (والجواب أنه لادلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله أحببت حب الخير مبالغة في الحب) فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لايحب أن يحبه فاذا أحبه وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال في المحبة (و) قوله (عن ذكر ربى أي بسببه) كما يقال سقاه عن العيمة أى لأجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره أي أمره (لابالهوى) وطلب الدنيا وذلك (لان رباط الخيل) في دينهم كان (بأمره) كما في ديننا اذ هو مندوب اليه (و) قوله (فطفق مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها) واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من أعظم الاعوان في دفع أعداء الدين (وحمله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه الصلاة والسلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها أي يقطعها اما غضبا عليها بسبب ماجرى عليه من أجلها واما للتصدق بها (ضعيف) جداً (اذ لادلالة للفظ عليه) كما في قوله وامسحوا برؤسكم وأرجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع ضمير توارت الى الشمس بعد المحتملين) يريد ان ذلك الضمير يحتمل أن يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشى وان يعود الى الصافنات وهذا أولى لأنها مذكورة صريحا دون الشمس

الواقع ولذا قال أساء الظن (**قوله** الصافنات الجياد) الصافن من الخيل القائم على ثلاث قوائم وقد أقام الرابعة على طرف الحافر (**قوله** سقاه عن العيمة) العيمة بالعين المهملة شهوة اللبن يقال عام الرجل يعيم ويعام عيمة والغيم بالغين المعجمة العطش والحوف وهذا وان كان أنسب بالسياق الا ان الغيمة بالتاء لم يذكر فى الصحاح وانما المذكور الغيم بدونها (**قوله** أى أمره) حمل الذكر على الامر لان الامر سبب الذكر (**قوله** لان رباط الخيل) الرباط المرابطة

وأيضا هي أقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى حينئذ انه أمر باعدائها حتى توارت بالحجاب أي غابت عن بصره ثم أمر بردها فلما وصلت اليه أخذ يمسحها لما مر (الثاني) التمسك بقوله تعالى (ولقد فتنا سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فأحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالا على صورة أبيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه وتعالى (الجواب) أن هذه الحكاية الخبيثة التي يرونها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فانه قال (النبي عليه الصلاة والسلام) في تفسير هذا الكلام (قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولدا يقاتل في سبيل الله) ولم يقل ان شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء) المذكور في الآية (انما كان لترك الاستثناء) لا لمعصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فانه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لا يقدر على حركة (كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد) فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السحرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين أن تهلكه فأمر السحاب ان يحمله وأمر الريح أن تحمل اليه غذاءه ثمات) ذلك الولد في السحاب (فألقي على كرسيه) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه * (الثالث) التمسك بما حكي عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي) فانه (حسد) فيكون ذنبا (الجواب) انه ليس حسدا بل (معجز كل نبي) انما كان (من جنس ما يفتخر به أهل زمانه وكان) ما افتخر به أهل زمان سليمان (هو الملك) أي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له

وهي ملازمة ثغر العدو ورباط الخيل مرابطتها ويقال الرباط الخيل الخمس فما فوقها (**قوله** وقصته الخ) لا يرقأ لها دمع أي لا يسكن من رقأ الدمع يرقأ رقاء ورقوءا اذا سكن والولائد جمع وليدة وهي الجارية والفلاة المفازة والجمع الفلا (**قوله** فخاف الشيطان أن يهلكه) الشيطان منصوب بنزع الخافض أي من الشيطان (**قوله** فائقة على جميع الممالك) ان قلت يكفي في الاعجاز حينئذ أن يعطى مملكة فائقة على مملكة أهل زمانه فلم قال لا ينبغي لاحد من بعدي

(وأراد أن ملك الدنيا موروث) أي ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعد ما مشى في من مرضه الشديد (ملك الدين) الذي لايمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لاينبغي لاحد من بعدي أي ملكا لايمكن أن ينتقل عني الى غيري (وأراد الملك العظيم من القناعة) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لايمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الي ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس) عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن أن لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم أيضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطلق المصابرة معهم فهذا غضب لله على أعدائه فلا يكون ذنبا (فظن أن لن نقدر عليه أن لن نضيق عليه) فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة (واني كنت من الظالمين أي لنفسي بترك الاولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع (ولا تكن كصاحب الحوت أي في قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتتناول أفضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب (ومنه قصة نبينا صلى الله عليه وسلم * والاحتجاج بها من وجوه * الاول ووجدك ضالا فهدي) ولا شك ن الضال عاص (الجواب انه قبل النبوة أو) أراد (ضالا في أمور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله تعالى ماضل صاحبكم وما غوى) ذ المراد به نفي الضلالة والغواية في أمور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ماذكرنا * (الثاني ماروي انه) عليه الصلاة والسلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمني أن يأتيه من الله مايتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فأنزل الله عليهم سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله تعالى أفرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الأخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى) فلما سمعه قريش

قلت يحتمل أن يكون مراده من قوله من بعدي من غيري في زماني و يقرب منه قول القاضي أي لا ينبغي لأحد أن يسلبه مني بعد هذه السلبة (**قوله** أو أراد ضالا في أمور الدنيا) قيل انه عليه السلام ضل في بعض شعاب مكة فرده أبو جهل الى عبد المطلب وقيل أضلته حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به على عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به أبو طالب (**قوله** أفرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى) هي أصنام كانت لهم والثالثة والاخرى صفتان للمنات وفائدتهما التأكيد كقوله يطير بجناحيه أو الاخرى من التأخر في الرتبة (**قوله** تلك الغرانيق العلى) الغرنيق بضم الغين المعجمة وفتح النون من طير الماء طويل العنق واذا وصف به الرجال

فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر (فأتاه جبريل) عليه السلام بعد ما أمسى (وقال) له (تلوت على الناس مالم اتله عليك) فحزن النبي صلى الله عليه وسلم لذلك حزنا شديداً وخاف من الله خوفا عظيما (فنزل) لتسليته (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته الخ والجواب) على تقدير حمل التمني على القراءة هو (انه من القاء الشيطان) يعني ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي (حتى ظن انه عليه الصلاة والسلام قرأها والا) أي وان لم يكن من القائه بل (كان) النبي عليه الصلاة والسلام قارئا لها كان (ذلك كفراً) صادرا عنه وليس بجائز اجماعا (وأيضا ربما كان) ماذكر من العبارة (قرآنا و تكون الاشارة بتلك الغرانيق) الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام) أي لايهامه المشركين ان المراد به آلهتهم (أو المراد) على تقدير حمل أتمنى على تمني القلب وتفكره (ماتمناه بوسوسة لشيطان) ويكون المعنى حينئذ ان النبي اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى مالاينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (أو) نقول عن التقدير الاول أيضا (هو) أي قوله تلك الغرانيق الى آخره كان من القرآن وأريد بالغرانيق لاصنام لكنه (استفهام انكار) حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب * والجواب انه) أي نكاح زينب كان (بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما أراد أن ينسخ ذلك التحريم أوحى اليه أن زيداً اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه اطلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفي في نفسه ما أوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب (فقيل له وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه وقيل كانت) زينب (ابنة عمة النبي عليه السلام) وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد

فواحدة غرنيق وغرنوق بكسر الغين وفتح النون فيهما وغرنوق بالضم وغرانق وهو الشباب الناعم والجمع الغرانق بالفتح والغرانيق والغرانقة (قوله وعلى هذين القولين) الفرق بين القولين ان الوحي والامر بالنكاح كان قبل التطليق في الاول و بعده في الثاني وان سبب التطليق خصوص القصة والنشوز في الثاني دون الاول (قوله وكان وصفها بكونه زوجا له كذبا) فان قلت يجوز أن يكون ذلك الوصف باعتبار ما كان أو باعتبار الظاهر أو اعتقاد الزوجين ومثله مجاز شايع لا يكون كذبا لما ذكر في المفتاح وغيره من ان المجاز يفارق الكذب قلت هذا انما

شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا كرها (وطمعت) زينب مع ذلك (أن يتزوجها النبي) عليه الصلاة والسلام بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (فنشزت على زيد) حتى اعيته (فطلقها) فتزوجها النبي بأمر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة (وما يقال انه أحبها) حين رآها (فمما يجب صيانة النبي صلى الله عليه وسلم عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور) ثم القائلون بمحبته اياها منهم من قال لما حبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان أمره بأمسا كها أمرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا (وفيه) أي في ميل قلبه اليها وماتفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طالبا لمرضاة الله أمر صعب لا ينقاد له الا موفق (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة فى حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي) بالاخفاء (أو التعرض للطعن) من الاعداء * (الرابع ما كان لنبي أن يكون له أسرى الى قوله عذاب عظيم والجواب انه عتاب على ترك الاولى) الذي هو الاثخان (فان التحريم) أى تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم ومعني قوله تعالى لولا كتاب الى آخر الآية انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب أخذكم هذا الفداء * (الخامس عفا الله عنك لم أذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تلطف في الخطاب) على طريقة قولك أرأيت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه أشار بقوله (والا فلا عتاب بعد العفو) وعلى هذا فلادلة

يكون مجازا مفارقا للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولم يوجد ههنا كما لايخفى (**قوله** لكن وجب على الزوج تطليقها فان قلت فعلى هذا يكون الامر بالامساك أمرا بترك الواجب قلت لعله كان الوجوب موسعا لا مضيقا فلا محذور (**قوله** الرابع ما كان لنبي الآية) روى ان النبي عليه الصلاة والسلام أتى بسبعين أسيرا يوم بدر فيهم العباس عمه وعقيل ابن أبى طالب واستشار أبا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم فلعل الله تعالى أن يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها أصحابك وقال عمر رضى الله تعالى عنهم كذبوك وأخرجوك من بلدك فاضرب أعناقهم وقال سعد بن معاذ الاثخان فى القتل أحب الى فرضى رسول الله عليه السلام بالفداء فنزلت الآية (**قوله** الخامس عفا الله عنك الآية) روى ان رسول الله عليه السلام بعد رجوعه عن الطائف استقر القوم الى تبوك وكان فى وقت عسرة وقحط وقيظ مع بعد المقصد وكثرة العدو واستأذن طائفة منهم فى التخلف واعتلوا بعلل فسمع عليه السلام معاذيرهم وأذن فى التخلف فنزلت الآية وانما عاقبه الله سبحانه مع اعتذارهم اليه عليه السلام

للعفو على الذنب (و) ان سلم ان هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب انما كان (بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فانه عليه الصلاة والسلام أذن جماعة تعللوا باعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل فى أمور الحرب قد يعاتب * (السادس ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك) والوز هو الذنب وانقاضه الظهر يدل على كبره (الجواب) بأن الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها (قبل النبوة أو) هو (ترك الاولى) والانقاض حينئذ محمول على استعظامه اياه (أو) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب أوزارها فجاز أن يكون ههنا مستعملا (للثقل الذي كان عليه من الغم) الشديد (لاصرار قومه) على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ أمر الدين فلما أعلى الله شأنه وشد أزره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوي هذا التأويل قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسراً * (السابع قوله ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر و) قوله (واستغفر لذنبك و) قوله (لقد تاب الله على النبي) اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب (الجواب انه قبل النبوة وحمله علي ماتقدم النبوة وماتأخر عنها لادلالة للفظ عليه) اذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى (أو) انه (ترك الاولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (أو) نقول (نسب اليه ذنب قومه) فان رئيس القوم قد ينسب اليه مافعله بعض اتباعه فالمعني ليغفر لاجلك ماتقدم من ذنب أمتك وما تأخر منه واستغفر لذنب أمتك وتاب الله على أمة النبي صلى الله عليه وسلم وأتباعه (وأما مايقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعني ذنب قومك اليك) أي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كأنواع ايذائهم اياك فلا يخفي ضعفه فان ذلك) انما يتأتى (في المصادر المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء بأدنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم * (الثامن قوله تعالي عبس وتولى أن جاءه الاعمي الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم) ومثله يعاتب على مثله * (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب النهى لايدل على الوقوع) لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار فى الزمان الآتى علي ما كان عليه في الماضي * (العاشر ياأيها النبي اتق الله ياأيها الرسول بلغ

لانه كان عليه ان يتفحص عن كنه معاذيرهم فقصر فى ذلك (قوله الجواب النهى لايدل على الوقوع) قيل لوسلم فيجوز أن يكون النهى لنسخ ماأبيح سابقا ولايخفى انه احتمال عقلى لايلتفت اليه فى هذا المقام كما يدل عليه الرجوع

ما أنزل اليك الجواب ماس) من قصد التثبيت والاستمرار (مع ان الامر والنهي من أقوى أسباب العصمة) كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب * (الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين) كما في قولك ان كان زيداً حجرا كان جماداً (أو المراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى الناس) بل الى ماسوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى (أو المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده انه (قال ابن عباس رضي الله عنهما نزل القرآن على اياك اعني فاسمعي ياجارة * (الثاني عشر فان كنت في شك مما أنزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم يوصف عليه الصلاة والسلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وأمر بالرجوع الى أهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة في الرجوع الى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف انه أوتى مثل ما أو[illegible] السالفة وأنت خبير بأن هاتين الفائدتين انما تترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الا[illegible] هو الرجوع على تقدير الشك قال المصنف (واعلم انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء)وسهوهم في صدور الكبائر عنهم (وتعمدهم الصغائر لاقاطع فيه نفيا) كما نبه عليه بقوله سابقا وأنت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمداً ليست بالقوية (أو اثباتا) اذ قد أجاب عن ادلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المعجزة على يده لادليل فيه على ذلك) يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على الانبياء باطلاق اللسان

﴿ المقصد السادس في حقيقة العصمة ﴾

آخر بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية (وهي عندنا) على ماتقتضيه أصولنا من الاستناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لايخلق

الى كتب التفاسير (**قوله** على اياك أعني فاسمعي ياجارة) أي أنزل القرآن على هذا الاسلوب وهو ان يخاطب أحد ويراد اسماع غيره وجارة الرجل زوجته (**قوله** وأنت خبير بأن هاتين الفائدتين الخ) قد يمنع ماذكره في الفائدة الثانية الا أن يقال المراد مجموع الفائدتين وقد يقال أن أريد بالشك مايعم الوهم كما هو شائع في مفاهم العرف لاتترتب الفائدة الاولى أيضا الا على الرجوع على تقدير الشك فتأمل (**قوله** لان الماهية الحقيقية الخ) ثبوت الماهية

الله فيهم ذنبا و) هي (عند الحكماء) بناء علي ماذهبوا اليه من القول بالايجاب والاعتبار استعداد للقوابل (ملكة تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة (وتتأكد وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحي) اليهم (بالاوامر) الداعية الى ماينبغي (والنواهي) الزاجرة عما لاينبغي (ولا اعتراض على مايصدر عنهم من الصغائر) سهواً أو عمداً عند من يجوز تعمدها (و) من (ترك الاولى) والأفضل (فان الصفات النفسانية تكون) في ابتداء حصولها (أحوالا) أي غير راسخة (ثم تصير ملكات أي راسخة في محلها (بالتدريج وقال قوم) هي العصمة (تكون خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) أي هذا القول (انه لو كان) صدور الذنب (كذلك) أي ممتنعا (لما استحق المدح بذلك) أي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ماهو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار (وأيضاً فالاجماع) منعقد (على أنهم) أي الانبياء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان) الامر (كذلك) اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا (وأيضاً فقوله تعالى قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى اليّ يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما رجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير) فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر

﴿ المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللنا في وجهان ﴾

الاول ماحكى الله عنهم من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى مافيه من وجوه المعصية) وهي أربعة (اذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه) أيضاً (العجب وتزكية النفس) بذكر مناقبها (وفيه أيضاً) انهم (قالوا ماقالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجماً بالظن) اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بني آدم أن يطلع أعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله

الحقيقة للعصمة بناء على قول الفلاسفة والا فهي عندنا أمر عدمي كما دل عليه كلامه **قوله** خاصية في نفس الشخص) الفرق بينها وبين الملكة المذكورة ان الملكة مكسوبة للعبد ولا يمنع قدرة العبد بخلاف الخاصية

(**قوله** اذ لا مدح ولا ثواب) اشار بقوله ولا ثواب الى ان المراد بالمدح المدح في نظر الشارع المستلزم للثواب لان المحلية تكفي في مطلق المدح على ماسبق وأما الثواب فانما يترتب على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند القصد

تعالى ولا تقف ماليس لك به علم (وفيه) أيضا (انكار على الله تعالى فيما يفعله وهو من أعظم المعاصى) * الوجه (الثاني ابليس عاص) بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل له مامنعك أن لا تسجد اذ أمرتك والجواب عن) الوجه (الاول انه) أى قولهم أتجعل (استفسار عن الحكمة) الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم (والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك لايتصور لمن لايعلمه) والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الاشياء ماظهر منها ومابطن فلا غيبة هناك (وكذلك التزكية) اظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الى الله سبحانه وتعالى (ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون فيه حكمة لانعرفها (أو بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني ان ابليس كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن أمر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة) أي لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن) على ماقيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان المتبادر من لفظ الجن مالا يدخل تحت الملك (مع ان ذكره) أى ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه) كما يتبادر من نظم الآية (يأباه) أي يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضى المعصية أو يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لايعصون الله ماأمرهم ويفعلون مايؤمرون و) قوله (يسبحون الليل والنهار لايفترون) اذ يعلم منه

والاختيار بطريق جرى العادة فتأمل (قوله وذلك انما يتصور لمن لايعلمه الخ) وأيضا الغيبة وصف بالقبح اهانة للموصوف والعجب والتزكية وصف النفس بالجميل تعظيما وتبجيلا وغرض الملائكة ما كان ذلك بل كان تذكر مابينهما من التفاوت والسؤال عن الحكمة مع ذلك (قوله للغلبة) هذا بناء على الظاهر الذى هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال الجن أيضا كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم ان الاصاغر أيضا مأمورون به والضمير فى فسجدوا راجع الى القبيلتين وكأنه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس كذا ذكره القاضى (قوله مسمين بالجن) روى ابن عباس رضى الله تعالى عنه ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من التجنن وهو التستر وكان من الملائكة طائفة متسترون أى غائبون عن الرؤية لعلو مرتبتهم ورفعة منزلتهم لا يرونهم الملائكة

انهم لا يعصون والا حصل الفتور في التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) أي فلا يعصونه (ويفعلون مايؤمرون والجواب انما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي) حتى يثبت بها ان جميعهم مبرؤن عن جميع المعاصي في جميع الازمنة (ولا قاطع) أي في هذا المبحث لانفيا ولا اثباتا بل أدلة طر فيه ظنية (وان الظن لايغني في مثله) من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين (عن الحق شيئا)

﴿ المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة ﴾

لا نزاع في انها أفضل من الملائكة السفلية) الارضية (انما النزاع في الملائكة العلوية) السماوية (فقال أكثر أصحابنا الانبياء أفضل وعليه الشيعة) وأكثر أهل الملل (وقالت المعتزلة و) أبو عبد الله (الحليمي) والقاضي أبو بكر (منا الملائكة أفضل وعليه الفلاسفة احتج أصحابنا بوجوه أربعة * الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فقد أمروا

التي دونهم منزلة ولذلك كانت مسمين بالجن (قوله لانفيا ولا اثباتا) وأما قصة هاروت وماروت وهي مشهورة فجوابها ان السحرة كانوا يتلقون الامور الغائبة من الشياطين ويلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانزلهما الله تعالى ليعلما السحر وكيفيته للناس ليعلموا الفرق بين المعجزة والسحر ولا ذنب فيه كذا في اللباب (قوله وان الظن لايغني الخ) قيل هذا جار في الادلة الآتية وستعرف وجه الاكتفاء بالظن (قوله في تفضيل الانبياء على الملائكة) قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية سألت عن ذلك رسول الله عليه السلام في الواقعة فقال عليه السلام ان الملائكة افضل فقلت يارسول الله ان سئلت ما الدليل على ذلك فما أقول فاشار الى ان قد علمتم اني أفضل الناس وقد صح عندكم وثبت وهو صحيح اني قلت عن الله تعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم وكم ذكر الله تعالى في ملاء انافيهم فذكر الله تعالى في ملاء خير من ذلك الملاء الذي انافيهم ولمن لايسلم حجية واقعته ان يجيب عن الاستدلال بنفس الحديث بأن خيرية الملاء يجوز أن يكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة ألف من الملائكة المقربين أكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله عليه السلام لاينافي أن يكون عليه السلام أفضل من كل واحد من تلك المائة الالف بمعنى ان يكون ثوابه عليه الصلاة والسلام أكثر من ثوابه كما هو محل النزاع ههنا فتدبر (قوله الاول قوله تعالى الخ) قد سبق ان آدم عليه السلام لم يكن نبيا في الجنة اذ لا أمة له هناك فكيف قبلها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة وأما نفي فضل غير النبي على الملائكة المقربين فهو بمعنى ان من ليس نبيا لا في الحال ولا في الاستقبال لا يكون أفضل منهم لكن هذا الدليل انما يتم اذا كانت الملائكة المأمورون بالسجود الجميع لا ملائكة الارض فقط وفيه بحث فان قوله تعالى في آخر سورة الاعراف ان الذين عند ربك لايستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون بتقديم له على يسجدون يدل على أن الملائكة المقربين لايسجدون الا لله تعالى فان تقديم ماحقه التأخير يفيد ذلك كما تقرر في المعاني وجوابه ان تقديم له يجوز أن يكون للاهتمام أو للرعاية على الفاصلة فان دلالة التقديم المذكور على الحصر ليست بكلية كما تقرر أيضا في المعاني ثم ان قوله تعالى كلهم أجمعون بتأكيدين يدل على صدور السجود من الجميع

بالسجود له (وأمر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود أعظم أنواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا تقبله العقول واذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل (لا يقال السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم) له اذ يجوز أن يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز أن يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية فى التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وأيضاً جاز أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات (لانا نقول) قوله (أرأيتك هذا الذى كرمت على) وأنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجاد تكرمة) وتفضيل (وينفي سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك مايصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود * (الثاني قوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها) الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ماعلمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم أفضل من غيره لان الآية سيقت لذلك ولقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون (الثالث

وشمول الامر اياهم فثبت المطلوب (قوله وعكسه على خلاف الحكمة) به ظهر ان أهل السنة يقولون برعاية مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجوبها (قوله واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول) وأما قوله عليه السلام سيد القوم خادمهم فعلى الاستعارة والتمثيل فان الخادم كالسيد فى اصلاح المهام والمصالح وقد يجاب بأن الخدمة من عند نفسه غير الامر بالخدمة الذى هو معنى الاخدام وفيه الكلام والحق ان التكاليف تختلف حسب اختلاف المصالح والازمان ولذا اختلف الشرائع فلعل المصلحة عند خلافة آدم عليه السلام سجود الملائكة له وفى زمان آخر عكسه وقد يؤيد بذلك بأن الحكمة فى أمرهم بالسجود على ماروى فى التفاسير اظهار مافى قلوبهم من الانقياد والتسليم وذلك انما يظهر بأمر الافضل أو المساوى (قوله وأيضا جاز الخ) وأيضا يجوز أن يكون هناك حكمة أخرى لا نعلمها (قوله لانا نقول قوله أرأيتك الخ) قيل هذا انما يدل ان ابليس لعنة الله عليه فهم هذا التكريم فلعله أمر عليهم منه التكريم ابتلاء لا تكريما ولو صح فالدليل هذا القول لا الامر بالسجود وجوابه ماسمعته من الاستاذ المحقق وهو ان سنة الله سبحانه وتعالى جرت فى كلامه على انه تعالى اذا حكى كلاما عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته للواقع وبهذا رد على من قال ان قوم لوط كانوا يطلبون منه عليه السلام ان يزوجهم بناته وكان عليه السلام يمتنع منه لقوله تعالى حكاية عنهم بلا انكار قالوا لقد علمت مالنا فى بناتك من حق واذا ثبت بهذا ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نفس الامر به دليلا على المطلوب كما لا يخفى (قوله لان الآية سيقت لذلك) فيه دفع لما يقال ان لهم علوما جمة أضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا فى الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية فلا يلزم مما ذكر افضلية آدم عليه السلام منهم وجه

ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص وأشق فتكون افضل لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل الاعمال أحمزها أي أشقها) فيكون صاحبها أكثر ثوابا عليها * (الرابع ان الانسان ركب تركيبا بين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمية ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي) بطريق قياس أحد الجانبين على الآخر (أن يكون من غلب عقله طبيعته خيراً من الملائكة * احتج الخصم) على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية ﴿ إما العقلية فستة ﴾ الاول الملائكة أرواح مجردة) عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من أوصافها بالقوة بل (كمالاتها) كلها (بالفعل) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) أي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها مايحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل والتام أكمل من غيره * الثانى الروحانيات متعلقة بالهيا كل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهى الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها وأوضاعها (والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد * (الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما مبدأ الشرور) والاخلاق الذميمة كلها (الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لاحجاب فيها عن تجلى الانوار القدسية فهي أبداً مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة * (الخامس الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب)

الدفع ظاهر (قوله واشق فتكون أفضل لقوله صلى الله عليه وسلم) فيه بحث وهو انه قد سبق ان المراد بالحديث هو ان الاشق أفضل بعد المساواة فى وجوه المصالح فلعل فى عبادة الملائكة مصالح لاتحصى فلا تثبت أفضلية عبادة البشر منهم وان كانت اشق ويمكن ان يقال ماذكرته احتمال قادح فى التيقن لا الظن وهذه المسئلة وان كانت من المسائل العلمية لكنه يكتفى فيه بالظن والتخمين للعجز عن القطع واليقين

(قوله بل كمالاتها كلها بالفعل) هذا فى صنف من الملائكة وهم غير الروحانيات المذكورة فى الوجه الثانى

(قوله ونسبة النفوس كنسبة الاجساد) أى نسبة النفوس الى الروحانيات كنسبة الاجساد الى الهيا كل العلوية فكان الهيا كل أشرف كذلك الروحانيات (قوله الروحانيات قوية الخ) لايخفى ان هذا الوجه وكذا

فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات أمراً وقال فالمدبرات أمراً (لا يلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات * (السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في الاعصر الأول وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالأمور الغائبة) عنا في الحال (وعلومهم كلية) اذ لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لانها مباد للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية) أي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه * والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها) على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر * (وأما) الوجوه ﴿ النقلية فسبعة الاول ﴾ قوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب (ولا أقول لكم اني ملك فانه) كلام (في معرض التواضع) ونفي التعظيم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال لا أثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل أدعى لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع بل لما نزل) ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالى (والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به) وتكذيبا له (فنزلت قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم اني ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله) بفتحها (ولا يعلم) أيضاً (متى ينزل بهم العذاب) منها (ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب) عليهم (كما يحكى أن جبرئيل عليه السلام قلب بأحد جناحيه المؤتفكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على ان الملك أقدر وأقوى فأين حديث الافضلية) التي هي أكثر الثواب * الثاني قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعه عنه بأن المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل

بعض الوجوه المذكورة منقوضة بالملائكة الارضية التي لا نزاع في فضل الانبياء عليهم السلام (قوله مبنى القواعد الفلسفية) فان الملائكة عندنا أجسام لطيفة لا من قبيل المجردات وكون كمالاتهم كلها بالفعل ممنوع وأيضاً علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم (قوله فتدبر) أى لتطلع على ان ما ذكره من الوجوه على تقدير

لكما ذلك الشرف) فقبلا منه واقداما عليه (والجواب انهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة) منهما (فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال) الحقيق (والفضيلة) المطلوبة * (الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح فى تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا أقدر على هذا ولا من هو فوق في القوة ولا يقال من هو دونى) وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز أن يعكس (الجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادراً على احياء الموتى ولكونه بلا أب) فأخرجوه عن كونه عبد الله وادعوا له الالوهية (والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونه بلا أب ولا أم فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح أولى بذلك وليس ذلك من الافضلية) التى نحن بصددها (في شيء * الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني) اذ لا مكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة أيضا لجمله) أى جعل عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا علي) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم) اذ مع التساوى أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال (والجواب المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون الأفضلية (و) المعارضة (بقول الرسول عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين أن يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى) وأقدر علي الافعال (لا) بكونهم (أفضل * الخامس ان الملائكة معلموا الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الأمين على قلبك والمعلم أفضل) من المتعلم (الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم

تمامها لا يدل على أفضليتهم بمعنى كثيرة ثوابهم (**قوله** فتمنيا مثل ذلك الخ) أى جعلهما متمنين له قبل الاحسن مع النبوة وسنده ما سبق فغاية التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة والا فانى يتصور من النبي الجهل بهذه المسئلة حتى يتخيل كلام الشيطان حقا (**قوله** الجواب ان النصارى الخ) وقد يجاب أيضا بان معنى الآية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات الله تعالى الا أن الغرض الاصلى الرد على الاول فقدم والتقريب ظاهر هذا وقد أجاب فى لباب الاربعين بأن نبينا صلى الله عليه وسلم افضل من المسيح ولا يلزم من ترجيح شيء على المفضول ترجيحه على الفاضل و بأن الآية تقتضى ترجيح كل الملائكة على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وفيه بدفع

من باب المجاز العقلي * (السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول أقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي عليه الصلاة والسلام بالنسبة الي أمته فتكون) الملائكة (أفضل الجواب) ان كان ماذكرتم قاعدة كلية (فيجب أن يكون واحد من أحاد الناس اذا أرسله ملك الى ملك أفضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعا * (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد * الجواب ان ذلك) التقديم المطرد انما هو (بحسب ترتيب الوجود) فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي (أو) بحسب ترتيب (الايمان فان وجود الملائكة أخفى فالايمان به أقوى) فيكون تقديم ذكرهم أولى

﴿ المقصد التاسع في كرامات الاولياء ﴾

وانها جائزة عندنا) خلافا لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافا للاستاذ أبي اسحاق والحليمي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة) قال الامام الرازي في الاربعين المعتزله ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ أبو اسحاق منا وأكثر أصحابنا يثبتونها وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزله (لنا اما جوازها فظاهر على أصولنا) وهى ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في أفعاله ولا شك ان الكرامة أمر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (وأما وقوعها فلقصة مريم) رضى الله عنها حيث حملت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا أو ارهاصا لعيسى مما لا يقدم

الاول بأنه لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء عليهم السلام وفيه مافيه

(قوله قال الامام الرازي في الاربعين الخ) الظاهر من قوله ينكرون كرامات الاولياء انهم ينكرون جوازها ففائدة النقل على هذا ظاهر ولك ان تجعل فائدة بيان ان الخلاف المذكور في المتن قيد الوقوع لا الجواز (قوله مما لا يقدم عليه المنصف) أما على الاول فلان المعجزة يجب ان تكون مقرونة بالتحدي وظاهرة للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول ليمكن الاستدلال بها وما ذكر من الامور ليست كذلك كيف ولو كانت هذه الامور معجزة لزكريا عليه السلام لعلمت كيفية حدوثها والتالي منتف لقوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا وأما على الثاني فلانه لو كان ارهاصا لعيسى عليه السلام لما علمت مريم من أين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله تعالى وصفاته مقرونا بعمل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة وههنا كذلك ثم ان هذه الحوادث ذكرت تعظيما لحال

عليه منصف (وقصة آصف) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة (وقصة أصحاب الكهف) وهي ان الله سبحانه وتعالى أبقاهم ثلثمائة سنة وأزيد نياما أحياء بلا آفة ولم يكونوا أنبياء اجماعا (وشيء منها) أي من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما أشرنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق) أصلا (بما مر بجوابه ومن جوزها وأنكر) الكرامة (احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حينئذ (دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة) في المعجزة (وعدمه) أي عدم التحدى مع ذلك الادعاء في الكرامة

﴿ المرصد الثاني ＊ في المعاد وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد ＊ الاول في اعادة المعدوم ﴾ فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام في أحياء الطير (وهي جائزة عندنا) وعند مشائخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعادوا وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للفلاسفة والتناسخية) المنكرين المعاد الجسماني (وبعض الكرامية وأبي الحسين البصرى) ومحمود الخوارزمى من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) في جواز الاعادة (انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضي ذات الشيء أو لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود) لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم (أخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم)

مريم ولا ذكر فيها زكريا عليه السلام ولا لعيسى عليه السلام (قوله وهي احضاره الخ) هذا على الاكثر وقيل الذي أحضر العرش هو الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل عليه السلام أو ملك أيده الله تعالى به وقيل سليمان عليه السلام نفسه (قوله المرصد الثاني في المعاد) المعاد ههنا مصدر لا اسم مكان أو زمان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الممات والارواح الى الابدان بعد المفارقة وأما المعاد الروحاني على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع

فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته أو لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا (قلنا الوجود أمر واحد) في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى أمر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الايجاد) أمر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة (فاذن يتلازمان) اى الوجود ان المبدأ والمعاد وكذا الايجادان (امكانا ووجوبا وامتناعا) لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها (ولو جوزنا كون الشئ) الواحد (ممكنا في

الارواح الى ما كان عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات (قوله لنا انه لا يمتنع وجوده الثانى الخ) أورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون سبب امتناع العود وصفا للماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعنى كونها قد طرأ عليها العدم ولا يلزم ان لا يوجد ابتداء لانتفاء سبب الامتناع أعنى طريان العدم فان قلت لو كانت الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم لكانت الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود ممتنع العدم والتالى باطل فكذا المقدم قلت الايراد المذكور منع وسند فى الحقيقة فاذكرته ان كان منعا للسند لم يفد وان كان ابطالا له لم يتم الابطال لانه قياس فقهى لا يسمع فى العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يسند المنع بما أشار اليه المصنف بقوله فان قيل العود

(قوله قلنا الوجود أمر واحد الخ) قيل لا نزاع فى حقية هذا المقال لكن لا أثر له فى دفع السؤال اذ لا شك ان الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص الا يرى ان العدم المسبوق بالوجود لا يمكن ان يتصف به الممتنع فضلا عن اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص ألا يرى ان الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن ان يتصف به الواجب فضلا عن اقتضائه وكذا الامكان عبارة عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقرر انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات واذا تمهد هذا فنقول مقصود المعترض ان العود ليس وجودا مطلقا على أى وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لا يجوز أن يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى فقول المصنف ولو جوزنا كون الشئ الواحد الخ لا تعلق له بكلام المعترض لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه أيضا ذلك وكذا قوله الوجود أمر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته أمرا يجب أن يقتضى الوجود المبتدأ أيضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة انما اختلافهما بحسب أمر خارج فالمعترض لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم أيضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود فى المبدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى أمر خارج فيجوز أن يقتضى ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف بأحدهما ولا يقتضى عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافى هذا أن يجوز أن يقتضى أحد الوجودين لذاته أمرا ولا يقتضيه الوجود الآخر هذا وقد يقال فى اتمام دليل امكان الاعادة لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فاذا امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا اما من أحد القيدين أو كليهما لكننا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا تكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لما اتصف بالبقاء على ان الوجود السابق ان لم يفد زيادة استعداد الاتصاف بالوجود فمعلوم بالضرورة انها لا تقتضى

زمان) كزمان الابتداء (ممتنعا في زمان آخر) كزمان الاعادة (معللا) اي ذلك الكون (بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغايرا للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ماهو اعم منه أو امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من امتناع) الذاتي (الى الوجوب) الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز أن يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق أو المغاير واجبا (وفيه) اى فى التجويز الثانى اللازم للتجويز الاول (مخالفة لبديهة العقل) الحاكمة بأن الشيء لو ... يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه فى زمان ويقتضى وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هى لايتصور انفكاكه عنها (و) فيه (غناء الحوادث عن المحدث) لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية فى حدوثها (و) فيه (سد لباب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) في اثبات جواز الاعادة (أن يقال الاعادة أهون من الابتداء) كما ورد فى الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) أي ذلك المعدوم (استفاد بالوجود الاول) الذي كان قد اتصف به (ملكة الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود أسرع وأشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الأعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها وأما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها علي السوية لايتصور هناك تفاوت بالاهونية (والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجيء الى الاستدلال

منع ماهو عليه بالذات من قابلية الوجود فى جميع الأوقات وكذا نعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى العود غير ممتنع والله أعلم (**قوله** أى ذلك المعدوم استفاد بالوجود الأول الخ) قيل الاقرب أن تحمل الاعادة التى جعلت أهون على اعادة الأجزاء ومابقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتأليفات لاعلى اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل المستعد فضلا عن أن يستفيد ملكة الاتصاف القائمة به (**قوله** باقتباس قوله تعالى وله المثل الأعلى) قيل معناه وله الوصف الأعلى الذى ليس لغيره مثله وهو انه القادر الذى لايعجز عن شيء من انشاء واعادة وغيرهما من المقدورات وقال الزجاج وله المثل الأعلى أى قوله وهو أهون عليه قد ضربه لكم مثلا فيما يصعب ويسهل واليه يشير كلام الشارح وحاصله ان معنى الآية هو أهون عليه فيما يجب عندكم ويقاس على أصولكم ويقتضيه معقولكم لان من أعاد منكم صنعة

أخرى اما الضروة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة) اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين (فيكون) حينئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هـذا (فلا يكون المعاد هو المبتـدأ بعينه) لان كلا منهما موجوداً بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معاداً بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العـدم ههنا سوى انه كان موجوداً زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقية انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على أن دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة (وأما الاستدلال فهو من وجوه الاول انما يكون المعاد معاداً بعينه اذا أعيد بجميع عوارضـه ومنها الوقت) الذى كان فيـه مبتدأ (فيلزم أن يعاد في وقته الاول وكل ماوقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتـدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انما اللازم) فى اعادة الشيء بعينه (اعادة عوارضه

نى ؕ كان اسهل عليه ولذلك قيل الهاء فى عليه راجع الى الخلق (**قوله** اما الضرورة فقالوا الخ) اعترض عليـه شارح المقاصد بأنه مخالف لـكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليـل لا توجب ضرورية المـدعى ويمكن أن يدفع الثانى بأن يحمل هذا القول على انه تنبيه على الضرورى أو يكون بناء على أن ليس الفرق الا فى العبارة أو على أن هذا القياس لازم لتصور طرفى المطلوب فهو فطرى القياس فلا ينافى الضرورية نعم يمكن أن يدفع ماذكر فى بيان الضرورية بأنه لو تم لدل على عـدم جواز بقاء الشيء والالزم تخلل الزمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود فى طرفيه وماقيل من ان التخلل انما يتصور لقطع الاتصال والوقوع فى الخلال ولا خلال فى الباقى فليس بشيء لان الباقى موجود فى طرفى زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زمانى وجودى الطرفين ولا فرق بين وجوده فى الزمان المتوسط وعدمه (**قوله** كفاه اعتبار التغاير فى الوجود الواحد) قال الاستاذ المحقق سلمه الله فى الدارين فيه نظر لان الوجود الأول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على الوجود الثانى والمتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة فماذكر يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضرورية وأنت خبير بأن اللازم تقدم الوجود المأخوذ باعتبار على ذلك الوجود مأخوذا باعتبار آخر وما له تقدم أحد الاعتبارين على الآخر وليس فى ذلك استحالة أصلا فتأمل (**قوله** اعادة عوارضه المشخصة) وعلى هذا يمكن أن يدفع مامر فى بيان الضرورية لجواز مغايرة المعاد للمبدأ بالعوارض الغير المشخصة فتخلل العدم حينئذ غير محال لا يقال هذه المغايرة انما تدفع التخلل بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه ولا تدفع التخلل بين المشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد بذلك انه لا تستلزم الا تبنية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين المشخصة ونفسها فاندفاعه ظاهر ضرورة ان المقيد بقيد

المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيداً الموجود في هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي) اي بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا (وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فاسد وهمي والتغاير) الذي يحكم به في هذه الصورة (انما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج ويحكي انه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان) ذلك التلميذ (مصراً على التغاير) بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة (فقال) ابن سينا (له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك) وأنت أيضاً غير من كان يباحثني (فبهت) التلميذ (وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع) وبأن الوقت ليس من المشخصات (ولئن سلمنا ان هذا الوقت داخل في العوارض) المشخصة (وانه) أي المعدوم (معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون) مطلقا (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا (وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته) أيضا (معاداً معه) وبعبارة أخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معاد الا مبتدأ * (الثاني لو) أمكن الاعادة و (فرضنا أعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا) بلا شبهة (فلنفرضه) أيضاً (موجوداً) مع ذلك المعاد (وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين (وهو ضروري البطلان * الجواب منع عدم التمايز حينئذ) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية) أى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية (كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل في الحقيقة (وكل اثنين) متماثلين (متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدائين أو معادين أو أحدهما

غير المقيد بآخر وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وان أريد به انه لا يندفع به التخلل فيهما وان كان مع تغاير مافبطلانه ممنوع (قوله لكان هو في كل وقت شخصا آخر) قيل هذا انما يرد لو ادعى ان الوقت مطلقا من المشخصات اما لو ادعى ان زمان الحدوث منها دون زمان البقاء فلا يرد هذا ولا الزام الشيخ لتلميذه والفرق ظاهر فان لزمان الحدوث دخلا في سعادة الشئ ونحوسته ولذا يتحرى طيب الوقت في بداية الأمور كالخروج الى السفر و بداية الكتب ونحوهما الا في زمان بقائها ومنشأ اختلاف العوارض عندهم قد يجعل منشأ التغاير الذات كالفصول والصور النوعية وأجيب بأنه مع انه كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود

مبتدأ والآخر معادا وأى اختصاص لهذا) الذي ذكروه من المحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار في المبتدائين أيضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدإ بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف مالا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز على ان النقض بالمبتدا اذا فرض له مثل كذلك وارد * (الثالث الحكم) الصحيح (بأن هذا) الذي وجد الآن (عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه) أى التميز حال العدم (محال) لان النفي الصرف لا يتصور له تميز وأما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم تستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما أمكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه والا لم يكن ذلك الا تصاف أولى به من غيره (الجواب على أصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا) أى أمرا ثابتا متقررا حال العدم (ظاهر) لان ابطال التالى حينئذ ممنوع وما ذكر في بيانه مردود (و) الجواب (على أصلنا) منع الشرطية (لانا نمنع استدعاءه) أى استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتميز) في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي (بل التميز) في الخارج (انما يحصل حال الاعادة) اعني زمان الوجود الثانى (وهو) أى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود (أمر وهمي لا حقيقة له) بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع حينئذ لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات

﴿ المقصد الثاني في حشر الاجساد ﴾

أجمع أهل الملل) والشرائع (عن آخرهم على جوازه ووقوعه وأنكرهما الفلاسفة اما

مالا يتصور هو بدونه ثم ان مالا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة أيضا (قوله الثالث الحكم الصحيح الخ) يرد عليه أن توسيط امتناع الحكم بصحة العود لانتفاء التميز لغو لا فائدة له أصلا اذ لا يمتنع وقوع العود بتأثير الفاعل من غير أن يتصور ويحكم عليه بشئ من الأحكام فالأولى أن يقرر الدليل بأنه اذا عدم الموجود لا يتصف بصحة العود فلا يمكن عوده وانما قلنا لا يتصف بها لان اتصافه بها يقتضى امتيازه (قوله والجواب الخ) وأيضا لو صح ماذكر لزم أن لا يجوز احداث شئ ووجوده أصلا والا يصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه و يتصف بجواز الحدوث وذلك يستدعى التميز فما هو الجواب في جواب الاحداث فهو الجواب في جواب الاعادة (قوله وأنكرهما الفلاسفة) الحكماء القائلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ماورد به الشرع لكن

الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن) لذاته (كما مر) وذلك ان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم (والله) سبحانه وتعالى (عالم بتلك الاجزاء) وانها لأى بدن من الابدان (قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه) تعالى لجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة) أي صحة الوقوع وجوازه (قطعا) وذلك هو المطلوب (وأما الوقوع فلان الصادق) الذي علم صدقه بأدلة قاطعة (أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين) القويم والصراط المستقيم فمن أراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين (وكل ما أخبر به الصادق فهو حق * احتج المنكر بوجهين * الاول لو أكل انسان انسانا بحيث صار المأكول) أي بعضه (جزأ منه) أي من الآكل فلو أعاد الله ذينك الانسانين بعينهما (فتلك الاجزاء) التى كانت للمأكول ثم صارت للآكل (اما أن تعاد فيهما) أى في كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد في شخصين متباينين (أو) يعاد (في أحدهما) وحده (فلا يكون الآخر معاداً بعينه) والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان بأعيانها كما زعمتم (الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من أول العمر الى

قالوا بها فى عالم المثل ولم يقولوا بأنها من المحسوسات كما قال به الاسلاميون والأكثرون من الفلاسفة يجعلونها من قبيل اللذات والآلام العقلية (قوله أو أكل انسان انسانا الخ) قيل لا حاجة الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت ان ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات وأكلها الدواب وأكلناها وأيضا قد زرع فيها وغرس ثم [illegible] منها الفواكه (قوله فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم) قيل هذا انما يتم لو كان المدعى [illegible] بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان عليه قطعيا كما سيصرح به بل يجوز أن يكون الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى هذا لا يتم الدليل فان قلت فحينئذ لا يكون المثاب والمعاقب هو المطيع والعاصى بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا قلنا المطيع والعاصى والمثاب والمعاقب هى النفس لا غير والبدن مجرد آلة فى ذلك وتغاير الآلتين لا يوجب تغاير ذى الآلة وقد يقال يلزم من هذا أن يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانيتين غير من اطاع وعصى لان الروح المجرد لا يجازى بها (قوله وهى الباقية من أول العمر الى آخره) قيل الاظهر أن يقال وهى الاجزاء الحاصلة فى أول الفطرة أى أول تعلق الروح بالبدن مما يتعلق به بدونه عادة لان وجود اجزاء فى البدن باقية من أول العمر الى آخره

آخره لا جميع الاجزاء) على الاطلاق (وهذه) أي الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان المأكول (فى الآكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه) واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الآكل بل في المأكول * (الثاني لو لوحشر فأما لا لغرض وهو عبث) لا يتصور في افعاله تعالى (واما لغرض اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه أو الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا) من العقلاء (وبديهة العقل) أيضا وذلك (لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة) الالهيـة (والعناية) الازلية (وأما الالذاذ وهو أيضا باطل لان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها (انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك) على حاله ولم يعد (لم يكن له ألم) فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها (و) أما (الايلام) أولا (ليـدفع) ذلك الالم ثانيا (فيلتذ) بعدمه فهو (لا يصلح غرضا اذ لا معنى له) كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به أي يعود الى عـدم المرض (الجواب نختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العـقلي قد مر جوابه ولا نسـلم ان الغرض هو اما لايلام أو الالذاذ ولعل فيـه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا) ان الغرض منحصر فيهما (لكن لا نسـلم ان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها وانها (دفع الالم غايته ان في دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو) أي دفع الالم (فلا دليل) عليه (ولم لا يجوز ان تكون) تلك اللذة (أمراً آخر يحصل معه) اي مع دفع الألم (تارة ودونه أخرى) والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه (سلمنا ذلك في اللـذات الدنيوية فلم قلتم ان اللـذات) الجسمانية (الاخروية كذلك) أي دفع الالم (ولم لا يجوز ان تكون اللذات الاخروية مشابهة

في حيز المنع نعم يعـلم كل أحـد بديهة ان ذاته من أول عمره الى آخر باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه لجواز أن يكـون خارجا عنـه (قوله لم يجب اعادتها في الاكل بل في المأكول) فان قيل يجوز ان تصير تلك الأجزاء منيا في الآكل ويحصل منه مولود فتكون الاجزاء الأصلية من المأكول اجزاء أصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا الافساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزاء الأصلية لشخص من أن يصير أجزاء أصلية لشخص آخر على انه يجوز أن تكون الأجزاء الأصلية التي هي الانسان في الحقيقة تقبضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الأكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب وقد يقال لو سـلم تولد المولود من الأجزاء الأصلية للمأكول فلا دليـل قطعيا على كونها اجزاء أصلية للمولود محشورة معه لجواز أن تكون اجزاؤه الاصلية الاجزاء الهبائية التي ينشرها الملك على الجزء المنوى كما ورد في الخبر الصحيح وأيضا اللازم جزء الروح مع جزء من البدن أي جزء كان (قوله فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة) فيه بحث وهو ان اللذة على تقدير عدمها اندفاع الألم لا انتفاؤه ومن البين عدم حصوله

للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الالم) كما ادعيتم (وحقيقة تلك) الاخروية (امراً آخر) وجوديا (ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها) أى فى اللذات الاخروية حتي يدرك بهما حقيقتها كما أدركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم (تذنيب * هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل) على شئ من الطرفين (وما يحتج به) على الاعدام (مِنْ قوله تعالى كلُّ شيْءٍ هالكٌ إلا وجهه ضعيف) في الدلالة عليه لان التفريق هلاك) كالاعدام (فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به تصلح الاجزاء لأفعالها وتم منافعها والتفريق) بالرفع عطفا على زوال بجري منه مجري التفسير وقوله (كذلك) خبر لهما أى زوال التأليف والتفريق خروج للشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام أيضا * واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أوهي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر أولا مذهب

على تقدير تركه على حاله اللهم الا ان يعتبر الألم حالة الحياة والاندفاع بالموت والعدم ولا يخفى بعده (قوله النافين للنفس الناطقة) والقائلين بان النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص أو جسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية كما علم من مذهبهم (قوله والثالث ثبوتهما معا) قال فى شرح الصحائف وهذا على وجهين أحدهما أن يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح أو يتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل من أهل العلم كالغزالي والفارابي ومن تابعهما الثانى ان يكون الروح جسما سماويا ويعاد

القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله

﴿ المقصد الثالث ﴾

في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في أمر المعاد) الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها و اتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها (قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء) أى العدم بعد وجودها وذلك (لانها بسيطة) لما مر في مباحث النفس (وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط) الذى هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة الى وجودها (وقوة) أى قابلة بالنسبة الى فنائها وفسادها (وانه محال لان حصول أمرين متنافيين لايكون الا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة) وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون أحدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل هى قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ماذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المصنف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف مانحن فيه واذا لم تقبل

الجسم الأول و يورد فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين وأكثر النصارى الى ههنا كلامه فتأمل (قوله لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول) ليكون متصفا به يرد عليه انا لا نسلم الوجوب فانه ليس معنى قبول الشيء للفناء والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا و يحل فيه الفناء والفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد والفناء نعم يجوز الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن و يتصور العدم الخارجي قائما به لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين (قوله بخلاف مانحن فيه)تحقيق الفرق على ماحرر بعض الأذكياء ان كون الشيء محلا لاستعداد وجود ماهو مباين القوام أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد وجود ماهو متعلق القوام به أى مستعد الوجود له ومحلا لاستعداد فنائه أى مستعد العدم عنه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا و بالذات الى تعلقها وثانيا و بالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب أولا و بالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعد الماهو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز أن يكون محلا

الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم انها اما جاهلة) جهلا مركبا (واما عالمة أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبداً) كالكافر عندنا (وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لامطمع لها في زواله) وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب المادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لايخفى فيه التباس (وأما العالمة فأما)أن تكون (لها هيآت رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات أولا فان كانت) تلك الهيآت حاصلة لها (تألمت بها) تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي ألفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول (مادامت) تلك الهيآت (باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفها لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها) أي جرت وكسبت تلك الهيآت للنفس (محبتها له) أي للبدن (وذلك مما ينسي بطول العهد به وتزول بالتدريج) وتقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا (وان لم تكن) تلك الهيآت للنفس (بل كانت كاملة بريئة عن الهيآت الرديئة التذت بها) أي بوجدان لذاتها كذلك (أبداً مبتهجة بادراك كمالها) باقيا سرمداً كالمؤمن المتقي عندنا وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا (فهذا ماعليه

لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرجت عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لابالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الأول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني واندفع النقض بالصور الغائبة لان انتفاء حلولها في المادة يستلزم انتفاءها عندهم وانت خبير بان هذا مبني على بساطة النفس وتجردها وقد تحققت فيما سبق ان أدلة ذلك غير تامة وعلى تقدير تمامها جاز أن يكون قابل الفناء نفس النفس اذ لا محذور في ذلك كما تحققت الآن وهذا الجواب الاجمالي والتفصيلي مذكور في المطولات (**قوله** واما العالمة الخ) قال ابن سينا في بعض كتبه اما قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخروية فليس يمكنني ان أنص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادئ المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا ويعرف العلل الثانية للحركات الكلية دون الجزئية التي لاتتناهي ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدإ الأول الى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها

بجمهورهم وقال قوم منهم) أي من الفلاسفة (وهم أهل التناسخ انما تبقى مجردة) عن الابدان (النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها الى الفعل) ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس (وأما) النفوس (الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة (فانها تتردد في الابدان الانسانية) وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان (ويسمى) هذا الانتقال (نسخا وقيل ربما تنازلت الى) الا بدان (الحيوانية) فتنتقل من البدن الا نساني الي بدن حيواني يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان (ويسمى مسخا وقيل) ربما تنازلت (الى) الاجسام (النباتية ويسمى رسخا وقيل الي الجمادية) كالمعادن والبسائط أيضا (ويسمى فسخا) قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم (هذا في المتنازلة واوأما لمتصاعدة) من مرتبة الى ماهو أكمل منها (فقد تتخلص من الابدان) كلها (لصيرورتها كاملة) في جميع صفاتها (كما مر وقد تتعلق ببعض الا جرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفي ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها) وقد أبطلنا هما قال الامام الرازي وأما القائلون بالمعاد الرحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادرك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلى أنوار عالم الغيب لايمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لايمكنه أن يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولاشبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوي من مراتب السعادات وأما المنكورون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال وقال أيضا مسئلة المعاد مبنية على أركان اربعة و ذلك

ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل أي وجود يخصها وآية واحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لايلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة

ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما اما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد ماخربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير أيخربه بتفريق الاجزاء أو بالاعدام والفناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة (وبيان أحوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب ﴿المقصد الرابع﴾ الجنة والنار هل هما مخلوقتان) الآن أولا (ذهب اصحابنا وأبو علي الجبائي) وبشر بن المعتمر (وأبو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكره أكثر المعتزلة) كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار (وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء * لنا وجهان * الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على مانطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذلا قائل بالفصل * الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما) ومن تتبع لاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا ممايدل على وجودهما دلالة ظاهرة (وأما المنكرون فتمسك عباد) في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل وأبو هاشم بدليل السمع) اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك أو العناصر أو في عالم آخر و) الاقسام (الثلاثة باطلة * اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات) وهما على

استعدادا (قوله الأول قصة آدم عليه السلام وحواء واسكانهما الجنة) وحمل الجنة فيهما على بستان من بساتين الدنيا كان في موضع مرتفع تجرى مجرى التلاعب بالدين ومراغمة لاجماع المسلمين على ان اللام في الجنة المذكورة في القصة للعهد ولا معهود غير دار الثواب ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها بثبوتها (قوله بلفظ الماضي) ولا ضرورة في العدول عن الظاهر بأن يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقق وقوعه مثل ونفخ في الصور ونظائره والحق ان هذا الدليل لا يفيد ظنا قويا فضلا عن اليقين اذ قد سبق ان الله تعالى لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الأزلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الازمنة بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل (قوله فلان الأفلاك لاتقبل الخرق) أجاب عنه في شرح المقاصد بان افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار لا يستلزم الخرق ولا غيره من المحالات وأنت خبير بأن مالا يقبل الخرق وهو فساد من بعض الوجوه لا يقبل الفساد أصلا وان اختلف جهة الحكمين فليتأمل (قوله فلا تخالطهما شيء من الكائنات) الظاهر ان معنى المخالطة المنفية الدخول والوصول اليه لا الى ماذكره الشارح اذلا ينفي أن يكون في ثخن فلك

الوجه الذى يثبتونه من قبيل ماتتكون وتفسد (وأما الثانى فلانه قول بالتناسخ) لان
النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة في العناصر بعد أن فارقت أبدانا فيها (و) أنتم
(لا تقولون به وقد ابطل) أيضا (بدليله * وأما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة
ولو وجد عالم آخر لكان كريا أيضا فينفرض بينهما خلاء) سواء تباينا أو تماسا (وانه محال)
وأنت خبير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط
(الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على مأخذه ولا نسلم انه فى عالم
العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في أبدان أخر ولا نسلم ان وجود
عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده * احتج أبو هاشم بوجهين * الأول قوله تعالى)
في وصف الجنة (أكلها) أى مأكولها (دائم مع قوله كل شئ) أي موجود (هالك الا
وجهه فلو كانت) الجنة (مخلوقة وجب هلاك أكلها) لاندراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك
(فلم يكن دائما) وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار
(الجواب أكلها دائم بدلا أى كلما فنى منه شئ جئ ببدله فان دوام أكل بعينه غير متصور)
لانه اذا أكل فقد فنى (وذلك أى دوام أكله على سبيل البدل (لا ينافي هلاكه أو نقول المراد)
بهلاك كل شئ (انه هالك فى حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم أو
نقول انهما أي الجنة والنار (تعدمان آنا) بتفريق الاجزاء دون اعدامها (ثم تعودان) بجمعها
وذلك كاف في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتا هالكتين صورة في آن * (الثاني قوله تعالى)

التدبر فان كونه وفساده لا يضر انتفاءه فيما فيه لكن لفظ الفاسدات لا يخلو عن تأييد لما ذكره الشارح فتدبر
(**قوله** وأنتم لا تقولون به) عدم القول به لا يختص بنفي الثاني اذ التناسخ يعم التعلق ببدن آخر فى السماء أيضا
بل ببدن آخر على الاطلاق فان تم كفى فى تقرير الشبهة (**قوله** فينفرض بينهما خلاء) فان قلت لعل مالئا
آخر ملأه قلت هم يقولون المالئ عالم آخر فيكون كريا أيضا نعم يمكن أن يقال لا نسلم ان الفلك بسيط ولا نسلم
ان شكله الكرة ولا نسلم أنه يجب أن يكون للعالم الآخر فلك آخر (**قوله** وأنت خبير بأن هذا دليل لمن ينكر
وجودهما مطلقا) كما صرح به الامام فى الملخص فالاولى ههنا ما ذكره الآمدى وهو ان أفعال الله تعالى
لا تخلو عن حكمة وفائدة والفائدة فى خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير مستحق قبل يوم القيامة
اجماعا من المسلمين فلا فائدة فى خلقهما الآن فيكون ممتنعا عقلا والجواب منع وجوب رعاية الحكمة فى أفعاله
تعالى وعلى تقدير تسليمه لا نسلم انحصار الفائدة فى المجازاة فلعل فيه فائدة أخرى قد استأثر الله تعالى بعلمها اذ
لا بعد فى ذلك (**قوله** وجب هلاك أكلها) يجوز أن يقال فليكن أكلها يوم الجزاء وذاتها الآن لكن لما ورد
على بقاء ذاتها أيضا قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول وأجيب بما يقطع دابر الشبهة

في وصف الجنة أيضا (عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعدفناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام * الجواب المراد انها) أى عرضها (كعرض السموات والارض لامتناع أن يكون عرضها عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء) اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا أو أحدهما موجود والآخر معدوم (والتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة) أى مثله

﴿ المقصد الخامس ﴾

في فروع للمعتزلة على أصلهم فى حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها (والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لا في أمور أخر أوجبوها عليه (اما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها بيانه انها) أي تلك التكاليف (اما لا لغرض وهو عبث قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالى (واما لغرض عائد الى الله تعالى وهو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر (أو الى العبد اما في الدنيا وانه) أي الاتيان بها (مشقة بلا حظ) دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها (وأما في الآخرة وذلك اما تعذيبه) عليها (وهو قبيح) جداً (أو نفعه وهو المطلوب الجواب منع وجوب الغرض وقد مر مراراً) كثيرة (واما العقاب ففيه بحثان * الاول أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة) اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه (لوجهين * الاول انه) تعالى (أوعد بالعقاب) على الكبائر (وأخبر به) أي

(قوله لامتناع تداخل الأجسام) ولانا لسنا الآن فى الجنة بالاتفاق فلو كان السماء والارض عرض الجنة الآن لكنا فيه الآن (قوله الجواب منع وجوب الغرض) ولو سلم فالغرض التفضل بالنفع فاين الوجوب (قوله لانا نقول استحالته ممنوعة) فان قلت الكذب نقص يستحيل عليه تعالى اجماعا ولا شك ان جواز المحال محال قلت الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظي وقد سبق ان النقص فى الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي الذى نحن لا نقول به نعم ثبت بخبر النبي عليه السلام انتفاء الكذب فى كلامه مطلقا واما انه أمر محال فى نفسه بناء على انه نقص فممنوع بقي ههنا بحث وهو ان مراد المعتزلة بكون الشيء واجبا عليه تعالى ان الحالة اللائقة والحكمة المناسبة لمثل ذلك الحكيم أن يأتي به لا انه ممتنع عقلا بحيث لا يكون مقدوراله والا يكون البارى تعالى موجبا بالنسبة اليه وهم مع ايجابهم عليه تعالى ما أوجبوه قائلون بكون الله تعالى مختارا بلا خلاف منهم فعلى هذا اندفاع أصل استدلالهم بما ذكروه فى حيز الجواب محل كلام فليتأمل

بالعقاب عليها (فلولم يعاقب) على الكبيرة وعفا (لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال * الجواب غايته وقوع العقاب فأين وجوبه) الذي كلامنا فيه اذ لاشبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لايستلزم خلفا ولا كذبا لايقال انه يستلزم جوازهما وهو أيضا محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى (الثاني انه اذا علم المذنب) أي المرتكب للكبيرة (انه لايعاقب على ذنبه) بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل (كان ذلك تقريراً له على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة) الى الطاعات وترك المنهيات (الجواب منع تضمنه) أي تضمن عدم وجود العقاب (للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل العقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع مالايخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لاينافي ذلك) يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشئ من عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لايعارض ظن العقاب المقتضى للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بأنه لايعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء ﴿ البحث الثاني ﴾ قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة) اذا لم يتب عنها (مخلد في النار ولا يخرج عنها أبدا وعمدتهم) في اثبات مادعوه دليل عقلي هو (ان الفاسق يستحق العقاب) بفسقه (واستحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة خالصة) لا يشوبها مايخالفها (دائمة) لا تنقطع أبداً (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن الشوائب (دائمة والجمع بينهما) أي بين استحقاقهما (محال) كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب أن يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا (الجواب منع الاستحقاق) فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لأحد على الله حق وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا (ومنع قيد الدوام) لا يقال اذا كانت المضرة أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز أن يخلق الله تعالى

(قوله واستحقاق العقاب) أي العقاب المستحق كما في قولهم حصول الصورة فلا اتجاه لقوله بل العقاب ان لم يرد به بيان حاصل المعنى كما يشعر به لفظة بل (قوله لجواز أن لايخلق الله تعالى الخ) فان قلت لافائدة لذلك

فى للثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للأول حزن ولا للثاني فرح على أن قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع أيضا وما تمسك به من انه لابد من انفصالهما عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف (ثم) انا بعد تسليمنا لماذ كرتم من صفات الثواب والعقاب نقول (انه قد يتساقطان) فان كلامكم مبنى على المحابطة وحينئذ جاز أن يتساقط الاستحقاقان معا (ويدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلا كما قال تعالى) حكاية عن أهل الجنة (الذي أحلنا دار المقامة من فضله) وما يقال من انه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز أن يختلفا من وجه آخر (أو) نقول (بترجح جانب الثواب) على جانب العقاب (لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها الي سبعمائة) من الامثال (ويضاعف الله لمن يشاء) اضعافا مضاعفة بغير حساب (واستدلوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل بوجهين الاول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل) فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الايات (والجواب لانسلم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لايكون له حسنة أصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لا محيطة به (و) لا نسلم (ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل) تعدى (بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة من (قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا) فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة (سلمنا)

لانقطاع حينئذ وانه كعدمه وجواز كونه مشتملا على فائدة وحكمة لا نعرفها مما لا شك فى بعده قلت ليس المراد عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ماذ كرتم بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلا حال كونه معاقبا حتى ينتفع بملاحظة هذا الانقطاع و ينافى الخلوص (قوله وما يتمسك به الخ) حاصل التمسك ان الثواب والعقاب لا يتميزان عن مضار الدنيا ومنافعها الا بان الدنيوية غير خالصة عن الضد فيكونان خالصين ووجه الضعف ظاهر لجواز أن يكون كل غير خالص عن المخالف مع الامتياز بوجوه أخر فضلا عن الوجه الواحد (قوله فان كلامهم مبنى على المحابطة) فيه بحث اذ سيصرح فى المقصد السابع ان قصة الأحباط مبنية على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب فبناؤه عليه دور اللهم الا أن يقال معنى البناء على المحابطة انه لا يتم الا بالقول بها أولا وآخرا فليتأمل

تناولها اياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وماذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام (معارض بما يقال) فى الاستعمال الشائع (حبس مخلدو وقف مخلد وخلدالله ملكه) والمرادطول المدة بلاشبهة فالاولى حينئذ ان يجعل حقيقة فى المكث الطويل سواء كان معه دوام أولا احترازعن لزوم المجاز أوالاشتراك (والآية) المذكورة حملناها على الدوام) الذى هو أحد قسمي المكث الطويل (لقرينة الحال) فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لامقصودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله) تعالى (وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لايتناول الامن هو كامل في فجوره وهو الكافر كمايدل عليه قوله أولئك هم الكفرة الفجرة وأيضا ظاهرها يقتضى كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله أخرهم عنها * برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها وعما قبلها) من الآيات المذكورة في الوجه الأول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره و) قوله (ويجزي الذين أحسنوا بالحسني و) قوله (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر مايكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلاعن كونه مخلدافى العقوبة فلاتكون تلك لاية عامة متناولة له (وان سلمنا) عمومها اياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد أوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا مانزل الله من شيء واعلم ان اختصاص العذاب) مطلقا (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق

﴿ المقصد السادس في تقرير مذهب أصحابنا) في الثواب والعقاب ومايتعلق بهما وفيه مباحث ﴾

(قوله فلايلزم مجاز) فيه بحث لان لام الخلد اما للماهية من حيث هى أوللعهد الذهنى وأياما كان لايصح النفى الا بان يجعل مجازاعن فرد خاص فتأمل (قوله وهو عندهم ينافى استحقاق العقاب) يدفعون هذا بقضية

(الاول قالوا الثواب فضل) من الله تعالى (وعد به فيفي به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه (واما عدم الوجوب فلما مر مراراً (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لان الكل ملكه (فله أن يتصرف فيه) كما يشاء وله العفو عنه لا نه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث (الثانى اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار أبداً لا ينقطع عذابهم) سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا اوعلموا انبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا (وانكره) اى تخليدهم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الاسلامية (لوجوه * الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية) في العدة والمدة (فلا بد من فنائها) واذا فنيت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة ولم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة (الجواب منع تناهيها وقد مر) فساد ما يتمسك به في اثبات ذلك التناهي (الثانى) من تلك الوجوه

الاحباط كما لا يخفى (قوله لان الخلف فى الوعد نقص) فيه بحث لانه ان اراد انه نقص فى الصفة فممنوع وان أراد انه نقص فى الفعل فهو القبح العقلى بعينه كما اعترف به المصنف فى امتناع الكذب عليه تعالى والاشاعرة لا يقولون به فكيف الاستدلال به على وفاء الوعد على انه اذا كان نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فيفيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاولى ههنا التمسك بان الخلف كذب والكذب منتف فى كلامه انتفاء معلوما بالضرورة من الدين كما سبق وان أمكن عقلا (قوله ولا يعد الخلف فى الوعيد نقصا) على ما دل عليه قول الشاعر

وانى وان أوعدته أو وعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

ويرد عليه ان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون فى الماضى دون المستقبل فلا يخفى فساده فالوجه أن يقال الوعيد مصروف الى الأخبار عن استحقاق العقاب لا عن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو وقد يقال الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود فى المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب فى الاخلاف فى شئ منهما وقيل لعل المراد بالقول فى قوله تعالى ما يبدل القول لدى القول البات كقوله تعالى لاملأن جهنم وأما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو فى الجملة فليس من ذلك (قوله على ان الكفار مخلدون فى النار أبدا) واختلف فى اطفالهم والاكثرون على انهم فى النار أيضا لدخولهم فى العمومات ولما روى ان خديجة سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن اطفال الكفار فقال النبى صلى الله عليه وسلم هم فى النار وقالت المعتزلة هم خدم أهل الجنة لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو فى الجنة ومن علم منه الكفر ففى النار وقد يختار المذهب الأخير لانه جامع للحديثين وأما دخولهم تحت العمومات الواردة فى حق الكفار فممنوع لانهم ليسوا بكافرين واعطاءهم حكم الكافرين فى الدنيا التبعية أبويهم لا يقتضى تبعيتهم اياهم فى الخلود فى النار (قوله الثانى من تلك الوجوه الخ) حكى ان واحدا من منكرى الحشر أورد هذه الشبهة على الاستاذ أبى اسحق الاسفرائنى فاجاب بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة و يتجزى

(دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل * الجواب هذا بناء على) اعتبار (شرط البنية واعتدال المزاج في الحياة (و) نحن (لا نقول به بل هي) اى الحياة (بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما أبدا ويخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار) مع كونه متأذيا بها (كما خلقها في السمندر) مع عدم التأذى بها (وهو حيوان مأواه النار * الثالث) منها النار يجب فناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهي) الحال (بالآخرة الى عدمها) لكونها متناهية (و) حينئذ (تتفتت الاجزاء) التى كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى) اياها بقدرته وقد لا يفنيها (أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها) فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ و) عبد الله بن الحسن (العنبرى هذا) الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو (في) حق (الكافر المعاند) والمقصر (وأما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور) وعذابه منقطع (وكيف يكلف) مثل هذا الشخص (بما ليس في وسعه) من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم (و) كيف (يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله * واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع) المنعقد قبل ظهور المخالفين (يبطل ذلك) بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة (اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم

فيها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل فى القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة أقوى من حرارة القدر التى تغلى ثم انا لا نتألم بهذه الحرارة فان جاز أن لا يكون الحرارة القوية مؤلمة فلان يجوز بقاء الحياة بها أولى (قوله الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا) ولو سلم فلا يلزم التأدى الى الموت لجواز أن يتمكن الغاذية من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات ويمكن أن يدفع هذا بان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها أكثر مما يتحلل فى ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة مهما طالت كان تأثيرها أقوى فيكون التحليل أكثر وهو ظاهر وأما ايراد القوة الغاذية فسواء فبالضرورة تأخذ الرطوبة الغريزية فى الانتقاص وهى غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريبة وهضمها فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال يتأكد هذه الاسباب بعضها ببعض الى أن ينتهى الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فتنطفئ الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت والحق ان هذا مبنى على تأثير القوى والطبائع فيما يترتب عليها من الافعال

يشرح صدورهم للاسلام) فلم يهتدوا الى حقيقته (ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والعنبري * المبحث (الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لايخلد في النار لقوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيراً هو ايمانه(فأما أن يكون ذلك) أي رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها

﴿ المقصد السابع ﴾

في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب)واستحقاقه(احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة)والخوارج أيضا (بمعصية) أى بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده أبدا ولا يخفى فساده) لا نه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدى اذا اجتمع فى المؤمن طاعات وزلات فاجماع أهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لايجب على الله ثوابه ولا عقابه فان أثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصى وعقاب المطيع أيضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلاعقاب على زلة مع الايمان كما لاثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلاته وذهب الجبائى وابنه الى رعاية الكثرة في الحبط وزعما أن من زادت طاعاته على زلاته أحبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته أحبطت

وهو باطل عندنا بل الكل بمحض خلق الله تعالى (قوله فامان يكون ذلك قبل دخول النار الخ) قيل لم لايجوز ان يرى فى النار تخفيف العذاب وتفاوت الدرجات فالاولى التمسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة (قوله فى الاحباط) لانزاع فى احباط الطاعات بالكفر وأما بغيره فاثبته المعتزلة ونفاه أهل السنة احتجت المعتزلة بقوله تعالى ولاتجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط أعمالكم و بقوله تعالى فأولئك حبطت أعمالهم وقوله تعالى لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى أجاب فى شرح المقاصد بان من عمل عملا يستحق به الذم مع امكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه أحبط عمله كالصدقة من المن والأذى و بدونهما وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حمل آية الصدقة على مقارنة المن والأذى اذ لو تأخراعنها وابطلاها يثبت مدعاهم وذلك الحمل مخالف لظاهر النص ولاداعى لارتكابه على ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه أيضا (قوله الى رعاية الكثرة) لابالنظر الى أعداد الطاعات والمعاصى بل بالنظر الى مقادير الأجور والأوزار فرب كبيرة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة ولاسبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله

ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات أحبطت الزلات بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت أحبطت الطاعات برمتها من غير أن ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطارئ من الطاعات أو المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائي يحبط من الطاعات) أي السابقة (بقدر المعاصي) الطارئة من غير أن ينقص من المعاصي شيء أصلا (فان بقي له) من تلك الطاعات (زائداً) على قدر المعاصي (أثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي) أي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارئة (أولى من العكس) لانه ابطال أحد المتساويين بالآخر (بل العكس) ههنا (أولى لما مر) من ان الحسنة تجزى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها (وقال أبو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر) ويحبط من الراجح أيضا مايساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذ قد أحبط المرجوح على هذا الوجه الذي لايستلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر (ولما أبطلنا الاصل) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرع) المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة أو غيرها (ثم نقول لهم) أي للبهشمية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (لو أبطل الآخر فأما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا (أولا) معا (بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر (عليه فيغلبه وانه باطل لانه لما كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لا يكون قاصرا عنها (اذا صدر مغلوبا وقد يجاب) بان كل واحد من المثلين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر

تعالى (قوله أثيب به) ان قلت ما معنى الثواب به وانه منفعة خالصة دائمة مع ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار وسيجيء ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل مراده انه يثاب به بعد التوبة و بشرط تكميل الايمان (قوله بالعكس أولى) قد يجاب عنه بأن هذا انما يتم ان لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصي وليس كذلك بل المعتبر اجزاؤها كما مر فيوازن أجور حسنة واحدة أوزار عشر سيئات (قوله وقال أبو هاشم بل يوازن) يؤيد مذهبه قوله تعالى وأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية الآية (قوله فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما) هذا على قول الجمهور من ان المعلول مع العلة أما اذا جوز أن يكون آن البطلان يعقب آن المجامعة

حتى يبقى من أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا في المزاج أيضا * (تذنيب * قد اتفق المعتزلة) أي الجبائيان واتباعهما (على انه لا يتساوي الثواب والعقاب) أي لا يتساوي الطاعات والزلات (والا تساقطا) اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما أيضا ولا يجوز اسقاط أحدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا (فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال فعند الجبائي عقلا) لان ابطال كل منهما للآخر اما معا أو على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت (وعند أبي هاشم) ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر انما استحالته (للاجماع على ان لا خروج) للمكلف (عنهما) بل كل مكلف اما من أهل الجنة أو النار ولا بد لهم من الخلود في احديهما ولا يتصور وقوع أحد الخلودين مع التساوي في الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم أولى (والجواب لم لا يجوز) على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي (أن يثاب لما مر من ان جانب الثواب أرجح) فان الحسنة تجزى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها (و) أيضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز التفضل) بالثواب عندنا (ويجوز) أيضا (ان لا يثاب ولا يعاقب و) لا يكون من أهل الجنة ولا النار بل (يكون) أي من استوت طاعاته ومعاصيه (من أهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) أيضا (أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحه) من

لما يرد هذا (قوله بأن كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الخ) والحق انه ليس ههنا تأثير وتأثر حقيقي بل معنى احباط الطاعة ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه تعالى لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها فلا محذور (قوله والا تساقطا) فيه بحث لان هذا الكلام انما يلائم تقرير الآمدي لا تقرير الامام الذي اختاره المص لان مذهب الجبائي على هذا قوة المتأخر حتى يحبط السابق بقدره ويبقى نفسه فلا يلزم على تقدير تساويهما تساقطهما بل المتأخر يحبط السابق ويبقى نفسه (قوله فان الحسنة تجزى بعشر أمثالها الخ) فيه بحث أشرنا اليه سابقا وهو ان المساواة والمفاوتة عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فالمساواة الممنوعة عندهم هي هذه بعينها وهي مقابلة عشر سيئات بحسنة مثلا واذا حصل التساوي

جهة أخرى (و) يدوم له (ألمه ولذته كذلك لايخلص له أحدهما) في حياته الدنيا ولا نسلم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب

﴿المقصد الثامن﴾

(في ان الله تعالى يعفو عن الكبائر الاجماع) منعقد (على انه) تعالى (عفو) وأن عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين (فقالت المعتزلة) هو (عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها) وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور أصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا أنه لاعلم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه) أي استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعني المعتزلة (به) اي بذلك الاستحقاق (في غير صورة النزاع) اذ لا استحقاق بالصغائر أصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه (الثاني الآيات الدالة عليه) أي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة (نحو قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) فان ماعدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران وما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما أجمع عليه (و) قوله تعالى (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) والتقرير ماذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة

﴿المقصد التاسع﴾

في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلي آله وسلم أجمع الامة على) ثبوت (أصل الشفاعة) المقبولة له عليه الصلاة والسلام (و) لكن (هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي) فانه حديث

الممنوع على هذا لم يتجه الوجه الأول من الجواب فتأمل (قوله ويقولون به في غير صورة النزاع) فيه بحث اذ لعلهم يقولون لا استحقاق بالصغائر الصرفة كما يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأما الصغائر المقرونة بالكبائر ففيها الاستحقاق عندهم أيضا فيجوز أن يعفو الله تعالى عنها ويمكن أن يقال لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلا وان أوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلقا انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لايخفى

صحيح (ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات أى ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة) السابقة وهى ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة) لذنب المؤمن (شفاعة) له في اسقاط عقابه عنه (وقالت المعتزلة انماهي لزيادة الثواب لالدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام وغيره الجواب انه لا عموم له في الأعيان لان الضمير لقوله معينين) هم اليهود (فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا) عموم له (في الزمان) أيضا (لانه لوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت) وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهى نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازى بعد ماأورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا أن يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لابد أن تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لابد أن تكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا وأما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير

على المنصف (قوله ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) قد يقال هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر بقرينة قوله لذنبك فان ذنبه صغير قطعا فلا نعم يكون الزاما للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغائر حتى يحتاج الى الشفاعة ويمكن أن يقال لا شك في عموم الذنب للصغائر والكبائر ولا دليل على التخصيص وأما قوله لذنبك فقد سبق ان معناه لذنب أمتك ولا يخفى عمومه للصغائر والكبائر على ان كون ذنبه صلى الله عليه وسلم صغيرا لا تفيد تخصيص ذنب الأمة وهو ظاهر جدا

(قوله انما هى لزيادة الثواب) اعترض عليه بأن الشفاعة لو كانت حقيقة فيما ذكر لكنا شافعين للنبي عليه السلام حيث نسأل الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا أجيب بجواز أن يعتبر في الشفاعة كون الشفيع أعلى من المشفع له وأما القول بان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون أعلى ففيه انه على سبيل التشبيه والمجاز اذ الشفاعة انما تطلق في العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه اشتقاقه من الشفع كان المشفوع له فرد يجعله الشفيع شفعا بضم نفسه اليه (قوله وهو عام الخ) فيه بحث اذ لو أبقى ما يفهم من ظاهر الآية على عمومه كان عمومه لزم أن لا يثبت الشفاعة أصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا خصص فالأمر سهل (قوله وفيه بحث لان الضمير الخ) قد يجاب عنه بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري كما تقرر في الأصول فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح اللهم الا أن يقال لما كان الضمير للنكرة في سياق النفي كان وقوعه فيه كوقوعها فيعم أيضا (قوله والخاص مقدم على العام) لان الخاص قطعي والعام ظني وهذا على مذهب

﴿ المقصد العاشر فى التوبة وفيه بحثان ﴾

الاول في حقيقتها وهى) في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا أى رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفى الشرع (الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم أن لا يعود اليها اذا قدرعليهافقولنا) الندم لما سيأتى من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا أوطاعة لايسمى توبة وقولنا (من حيث هي معصية لان من ندم علي شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل) أى خفته وطيشه (والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا) شرعا (وقولنا مع عزم أن لا يعود اليها زيادة تقرير) لما ذكر أولا وذلك (لان النادم على الأمر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد فى الحديث الندم توبة) واعترض عليه بأن النادم على فعل في الماضى قد يريده في الحال أو الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبدا ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى (وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) اليه (اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضا

الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة وأما على مذهب الحنفية القائلين بان العام قطعى كالخاص الا اذا خص منه البعض فالجواب أن يقال قد خص الشفاعة لزيادة الثواب حيث قبلت للمؤمنين اتفاقا والعام الذى خص منه البعض ظنى بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالأحاديث الواردة فى الشفاعة لأهل الكبائر والله أعلم (**قوله** من حيث هى معصية) أى لكونه معصية قال فى شرح المقاصد الندم لخوف النار أو لطمع الجنة هل يكون توبة فيه تردد بناء على انه ندم لكونه معصية أم لا والحق انه لا تردد لان معنى كونه معصية انها تبعد من الجنة وتقرب من النار ولا يقرب الرجل منها الا الهين من المعنيين ثم خلوص التوبة أن يكون لوجه الله تعالى لا لطمع جنة ولا لخوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث هى معصية يعم الكل والله أعلم (**قوله** مع عزم أن لا يعود اليها) اعترض عليه بأن فعل المعصية فى المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة فى بعض الأحوال ولا تطرد فى كل حال وجوابه يفهم من قول الشارح ورد بان الندم الخ (**قوله** وفيه بحث لان قوله الخ) مبنى كلام المصنف ان الظرف متعلق بالعزم ومبنى البحث على انه متعلق بالنفى المستفاد من لا يعود

ويؤيد ماقررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه أهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جب أو كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على مافعل صحت توبته باجماع السلف وقال أبو هاشم الزانى اذا جب لا تصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جاز مايعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وأيضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل أو الاكثر فينافيه ماصرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير أبي هاشم فتدبر * البحث (الثاني في أحكامها * الاول الزاني المجبوب) أى الذى زني ثم جب (اذا ندم على الزنا وعزم أن لايعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه منعه أبو هاشم) وزعم انه لايتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه (وقال به الآخرون) بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة (والمأخذ) في هذين القولين (وأوضح) كما ذكرناه (الثانى) من تلك الاحكام (ان قلنا لايقبل) ندم المجبوب (فمن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه (لوجود التوبة أم لا) لم يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف اليه فيكون (كالايمان عند اليأس) وظهور مايلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر (الثالث) منها (شرط المعتزلة فيها) أى في التوبة (أمور ثلاثة) أولها (رد المظالم) فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة (و) ثانيها (أن لا يعاود ذلك الذنب) الذي تاب عنه أي ذنب كان (و) ثالثها (أن يستديم الندم) على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات (وهى عندنا غير واجبة فيها) أى في صحة التوبة (أما رد المظالم) والخروج عنها برد المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك (فواجب برأسه لامدخل له فى الندم على ذنب آخر) قال الآمدى اذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه أمران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن أتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما أتي به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتي باحديهما دون الاخرى (واما ان لايعاود

أصلا) الى ماتاب عنه (فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله تعالى مقلب القلوب) من حال الى حال قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتى بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة أخرى عنه (وأما استدامة الندم) في جميع الازمنة (فلان) النادم اذا لم يصدر عنه ماينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان (الشارع اقام الحكمى) أي الامر الثابت حكما (مقام ماهو حاصل بالفعل كما في الايمان) فان النائم مؤمن بالاتفاق (ولما في بالتكليف بها) أي باستدامة لندم (من الحرج المنفى عن الدين) قال لآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقى العبادت وان لايكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره ثانيا وان تجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض لعلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن أسلم بعد كفره كانو يتذاكرون ماكانو عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولايؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة (لهم في التوبة الموقتة مثل أن يذنب سنة و) في التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب) جميعا اذ لايجب عمومه لهما فذهب بعضهم الي انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر أو في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والاندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وندم أيضافي جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لايجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتى المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون

ويجوز أن يتعلق بالعود أيضا وهو في المآل كتعلقه بالنفى (**قوله** كما في الواجبات) قيل لايتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لايحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه اثباتا يحصل باثبات واجب دون واجب ورد بأن الكلام في الواجبات التى صدرت عن الشارع الآمر بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكاة مثلا لا في افراد واجب أمر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة أى رقبة كانت وظاهر ان تمام الامتثال بالامر لايحصل باتيان واحد منها دون آخر بل باتيان الجميع كما ان تمام الامتثال بالنهى لايحصل بترك قبيح دون آخر من غير فرق فلو لم تصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لم يصح اتيان بعض الواجبات دون بعض لكن التالى باطل اتفاقا فكذا

المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال ويتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح أيضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين (الخامس انهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد) فقالوا التوبة حسنة ومن أتي بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه وأما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس لأحد سواه ذلك (السادس) اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي (الظاهر ان التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لانه مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وايذانا بقبولها ودفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيئسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا

﴿ المقصد الحادي عشر ﴾

احياء الموتي في قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الاكثر بعده) أى بعد الخلاف وظهوره (وأنكره) مطلقا (ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة) وأنكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكراً ونكيراً وقالوا انما المنكر مايصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له (لنا) في اثبات ماهو حق عندنا (وجهان * الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب عطف) في هذه الآية (عذاب القيامة عليه) أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحاً ومساء (فعلم انه غيره) ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ماهو كذلك (ليس غير عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت في حق الموتى (فهو هو وبه) أي بما ذكر من الآية (ذهب أبو

المقدم (قوله احياء الموتى فى قبورهم) اتفق أهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت فى القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ لكن توقفوا فى عود الروح ومايتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحياة الكاملة التى معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل هذا الجواب لمنكر ونكير على ماورد فى الحديث كذا فى شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال بان الجواب للروح بلا آلة الجسد لان المكلف بالشرائع هو الروح المدرك وهو مبدأ الأعمال فلا بد من حضوره عند المجازاة سواء كان يعود الى البدن أم لا وأنت خبير بأن الاتفاق

الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسئلة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما (وأما ماذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول) لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الالآم تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله * الوجه (الثاني قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وما هو) أي وما المراد بالاماتتين والاحيائين في هذه الآية (الا الأماتة) قبل مزار القبور (ثم الاحياء في القبر ثم الأماتة فيه أيضا بعد مسئلة منكر ونكير (ثم الاحياء للحشر) هذا هو الشائع المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا أي الذنوب التى حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى أن المراد بالاماتتين ماذكروبالاحيائين الاحياء في الدنيا والاحياء فى القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية وأما الحياة الثالثة اعنى حياة الحشر فهم فيها فلاحاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء في القبر (ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب) أيضا فقد ثبت ان الكل حق وأما حمل الاماتة الاولى على خلقهم أمواتا فى أطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيايين على احياء الدنيا والاحياء عندالحشر وحينئذ لايثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه بأن الاماتة انما تكون بعد سابقة الحياة ولاحياة في أطوار النطف وبأنه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هوقول الاكثرين (هذا والاحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) أي على عذاب القبر (أكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه عليه الصلاة والسلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبير بل لان أحدهما كان لايستبرئ من البول وأما الثانى فكان يمشى بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذ بالله من عذاب القبر الى غير ذلك

من الاحاديث المشتملة بعضها على مسئلة ملكين أيضا وتسميتهما منكراً ونكيراً مأخوذة من اجماع السلف وأخباره مروية عن النبي عليه الصلاة والسلام (احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين * الجواب ان ذلك وصف لأهل الجنة والضمير في فيها للجنة أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم) كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة وأما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو أمكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال (الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة) وان كانت الصيغة صيغة الواحد (نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها نفي تعدد الموت) لان الجنس يتناول المتعدد أيضا (فهذا) الذي ذكروه من الآية واجبنا عنه (معارضة ما احتججنا به من الآيتين) ثم انهم بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالظواهر) التي تمسكتم بها (اذا لم تكن مخالفة للمعقول) فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها (ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى أن تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة فالقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (وبلغ منه من أكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وأبلغ منه من أحرق) حتى تفتت (وذري أجزاؤه) المتفتتة (في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقالوا) أى القاضي واتباعه (في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة) فانه حي مع انا لا نشاهد حياته (وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر اصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لا بعد في رد الحياة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسئلة والعذاب وان لم يكن

المذكور يقتضى أن يكون الجواب بآلة البدن والأشكال مسوق على ذلك فتأمل (قوله وأخبار مروية عن النبي عليه السلام) روى عن أبي هريرة رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا أقبر الميت اتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير في حديث طويل (قوله احتج المنكر بقوله تعالى) قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء الموتى فتكون الآية المذكورة حجة

ذلك مشاهداً لنا (وأما الصورة الاخرى) يعنى بها مايشمل الثانية والثالثة اذ هما من واد واحد (فان ذلك) أى التمسك بها (مبنى على اشتراط البنية) في الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلا بعد في ان تعاد الحياة الى الاجزاء) المتفرقة (أو بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة فى مقدو رالله تعالى) كما سلف تقريره

﴿ المقصد الثاني عشر ﴾

في ان جميع ماجاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء) كلها (حق) بلا تأويل عند أكثر الأمة (والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لايلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت أيضا السؤال الذى هو قريب من الحساب (وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيراً مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا لاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب (وقوله تعالى فأمامن أوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك) فقد ثبت بها قراءة الكتب (وقوله يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون) فتحققت به شهادة الاعضاء (وقوله إنا أعطيناك الكوثر) فانه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام يعني انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضا

على المنكر بن لاالملم وأجيب بان المراد الاولى بالنسبة الى مايتوهم فى الجنة (**قوله** فانه يدل على الحوض) اختلفوا فى ان الحوض هل هو الكوثر أوغيره استدل على الاول بما روى عنه عليه السلام انه قال فى أثناء حديث أتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال عليه السلام فانه نهر وعدنيه ربى عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي الحديث وقال القاضى الكوثر نهر فى الجنة وقيل حوض فيها واستدل على الثانى بان الكوثر فى الجنة اتفاقا والحوض فيها يقال فى المحشر يدل عليه ماروى عن أنس رضى الله عنه قال سألت النبى عليه السلام أن يشفع لى يوم القيامة فقال صلى الله عليه وسلم انا فاعل فقلت يارسول الله فاين أطلبك قال عليه السلام اطلبنى أول ماتطلبنى على الصراط قلت فان لم ألقك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبنى عند الميزان قلت فان لم ألقك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبنى عند الحوض فانى لا اخطى هذه المواطن الثالثة وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه امانفس الكوثر أومستمد منه ينصب فيه ماؤه كما روى فى بعض الاحاديث ثم انه قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لايشرب منه الامن قدرله السلامة من النار وقيل ان من يشرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لايعذب فيها بالظمأ بل يكون عذا به بغير ذلك ظاهر لان

كقوله عليه السلام (لاصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط أو على الميزان أو على الحوض وكتب الاحاديث طافحة) اى ممتلئة جداً (بذلك) لذي ادعينا كونه حقا (بحيث تواتر القدر المشترك) ولم يبق للمنصف فيه اشتباه (واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا) فنفاه تارة واثبته أخرى وذهب ابو الهذيل وبشر ابن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قالوا) أي المنكرون (من اثبته) بالمعنى المذكور (وصفه بأنه ادق من الشعر وأحد من غرار السيف) أى حده (كما ورد به الحديث الصحيح و) انه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلا (العبور عليه وان امكن) العبور لم يمكن الا مع مشقة عظيمة (ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة) وحينئذ وجب أن يحمل قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها (الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب (كما جاء في الحديث في صفات الجائز بن عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه * واما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم الا ان منهم من أحاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلا لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك (لان الاعمال اعراض) قد عدمت فلا يمكن اعادتها (وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف) الاعراض (بالخفة والثقل) بل هما مختصان بالجواهر (وأيضا فالوزن للعلم بمقدارها وهى معلومة لله تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى والجواب انه ورد فى الحديث) حين سئل النبي عليه الصلاة والسلام كيف توزن الاعمال (ان كتب الاعمال وصحفها (هى التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلى) فيما لا فائدة فيه

الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام والعياذ بالله تعالى (قوله ان كتب الاعمال هى التى توزن) وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية فتوزنان (قوله اعلم ان الايمان فى اللغة التصديق) افعال من الامن للصيرورة أو التعدية بحسب الاصلى كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذبا أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة وتعدى بالباء لاعتبار الاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وباللام

قد مر مراراً ﴿ المرصد الثالث في الاسماء ﴾
الشرعية المستعملة في أصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمنزلة يسمونها اسماء دينية لاشرعية تفرقة بينها و بين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية (والاحكام) من أن الايمان هل يزيد وينقص أولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولا (وفيه مقاصد

﴿ المقصد الاول ﴾

في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة) هو (التصديق) مطلقا (قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق) فيما حدثناك به (وقال عليه الصلاة والسلام الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله أي تصدق) ويقال فلان يؤمن بكذا أي يصدقه ويعترف به (وأما في الشرع وهو متعلق ماذكرنا من الاحكام) يعني الثواب على التفاصيل المذكورة (فهو عندنا) يعني اتباع الشيخ أبي الحسن (وعليه أكثر الائمة

الاعتبار معنى الاذعان والقبول كذا فى شرح المقاصد (قوله وقال صلى الله عليه وسلم الايمان أن تؤمن بالله وملائكته الحديث) الايمان الشرعى ان تصدق جزما بوجود الله تعالى و بالامور الاربعة واليوم الآخر هو القيامة وصف به لتأخره عن أيام الدنيا والمراد بالايمان به التصديق بما فيه من البعث والحساب و غيرهما من الامور التى أخبر عنها الشارع وههنا بحثان الاول ان الايمان لوكان عبارة عن التصديق بماذكر لزم ان لا يكون آدم عليه السلام مؤمنا لانه لم يؤمن بالرسل لعدمهم قبله فى زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسل داخل فى ايمانه أيضا ان نفسه كان رسولا وآمن بانه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لان المؤمن نفسه والمؤمن به كونه رسولا من عند الله تعالى انه كان مؤمنا بأن الله تعالى سيوجد من ظهره رسلا الثانى ان الرسول أخص من النبى كما مر فى أول الكتاب فليس فى الحديث مايدل على وجوب الايمان بالأنبياء مع وجوبه وجوابه ان المراد بالرسول ههنا القدر المشترك بين الرسول والنبى وهذا المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة أم لا وقد يجاب بأن الأنبياء تبع الرسل فالايمان بهم ايمان بالأنبياء (قوله فيما علم مجيئه به ضرورة) أى فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع و وجوب الصلاة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا عند الجمهور (قوله وقيل هو المعرفة) قيل فى الفرق بين المعرفة والتصديق ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو أمر كسبى ثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به و يثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار أو حجر والايمان الشرعى يجب أن يكون من الأول فان النبى عليه السلام اذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة فوقع صدقه فى قلب أحد ضرورة من غير أن ينسب اليه اختيار لايقال له فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث فان من حصل له تصديق بلا اختيار اذا التزم العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبى عليه السلام بالنظر فى معجزاته اختيارا لم يلتزم عملا بموجبه بل عانده فهو كافر اتفاقا فعلم ان المعتبر فى الايمان الشرعى هو اختيار فى التزام موجب لا

كالقاضي والاستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة (التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا) فهو في الشرع تصديق خاص (وقيل) الايمان (هو المعرفة فقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله وبما جاءت به الرسل) اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء (وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة) هو (التصديق مع الكلمتين وروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات) بأسرها (فرضا) كانت (أو نفلا وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة) من الافعال والتروك (دون النوافل وقال السلف) أي بعضهم كابن مجاهد (وأصحاب الاثر) أي المحدثون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم (تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط) في هذه المذاهب الثمانية (ان الايمان) لايخرج باجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح فهو) حينئذ (اما فعل القلب فقط وهو المعرفة) على الوجهين (أو التصديق) المذكور (واما فعل الجوارح فقط وهو

التصديق لا في نفسه وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء أمرا زائدا على التصديق فليتأمل (قوله وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة) ولا يشترطون التصديق والمعرفة حتى ان من أضمر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الايمان ولم يتفوه نه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد تلفق بينهما بان ماذكره القاضي هو الايمان المنجي من النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان مطلقا وأنت خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة الكفر هو الخلود في النار فالقول بايمانه مع الخلود في النار كما ذكره في شرح المقاصد لا وجه له هذا وقد يجعل الايمان اسما للاقرار بحقية ماجاء به الرسول عليه السلام ويشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية فلا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لاضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بأن الاقرار الخالي عن التصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه به يكون الايمان هو الاقرار فقط (قوله وقال قوم انه أعمال الجوارح فذهب الخوارج الخ) المفهوم من شرح المقاصد ان الايمان عند هؤلاء اسم لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهبت المعتزلة الا انهم اختلفوا في الأعمال فعند أبي علي وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهبا لعاقل الى هنا كلامه

اما اللسان) أى فعله (وهو الكلمتان أو غيره) أي غير فعل اللسان (وهو العمل بالطاعات) المطلقة أو المفترضة (واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان) وحده (أو سائر الجوارح) أى جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها (لنا) على ماهو المختار عندنا (وجوه * الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو أولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه) أي ومما يدل على محلية القلب للايمان (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها في أكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم (ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت قلبه) واذا ثبت انه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ماهو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيراً عن وضع اللغة لتبين للأمة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وأمثالها ولا شتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك أولى * (الثانى جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير) وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله (الثالث انه) أى الايمان (قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فاثبت الايمان مع وجود القتال (ومنه) أى ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح (مفهوم

(قوله الاول الآيات الخ) لا يخفى ان هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية وليس بحجة تفيد القطع بكون الايمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز أن يكون تخصيص القلب بالذكر فى الآيات لكونه رئيس الأعضاء ومستتبعا لما عداه كما دل عليه قوله عليه السلام ألا وان فى الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب وأما الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب لا عدم اعتبار فعل اللسان كما لا يخفى (قوله ولا الجزء على كله) فان قلت يجوز أن يكون عطف الجزء على الكل ههنا اهتماما لشأنه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه قلت ما ذكرته خلاف الظاهر لا يصار اليه مالم يصرف عن الظاهر الذى هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه فيتم البرهان (قوله ومنه مفهوم قوله الذين آمنوا الآية) الاستدلال بالآية على المدعى مبنى على ان المراد بالظلم المعصية وقيل المراد به الشرك كما روى انه لما نزل شق ذلك على الصحابة رضى الله عنهم وقالوا أينا لم يظلم على نفسه فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليس ما تظنون انما هو ما قال لقمان لابنه يابنى لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم وحينئذ يجب أن يقال المراد بقوله تعالى آمنوا هو الايمان الظاهرى أى الذى يعلم منهم بحسب

قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه (فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان) يريد انكم اذا أبيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية (فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى) بل كان مهملا (أو) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقا) بحسب اللغة (قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالتها على معناها) وأياما كان (فيجب الجزم بعلم العقلاء) من اهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبي) فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني (ويؤيده) اى يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب (قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية (فقد أثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني (احتج الكرامية بأنه تواتر ان الرسول عليه السلام والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتي بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي (وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين) فعلمنا انه الايمان بلا علم وعمل (الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر) مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين (و) معارضته (بنحو قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و) حله بأنه يقال (لا نزاع في انه) أى التصديق اللساني (يسمي ايمانا لغة) لدلالته على التصديق القلبي (و) لا في (انه يترتب عليه) في الشرع (أحكام الايمان ظاهراً)فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا استترة فيناط به الاحكام الدنيوية (وانما النزاع فيما بينه وبين الله) النزاع في الايمان الحقيقي

ظواهرهم من الاقرار والاتيان بالعمل الدالين ظاهرا على التصديق وبنفي اللبس بالظلم أن لا يكونوا منافقين أو يقال معنى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم لم يكفروا بعد الايمان ولم يرجعوا عنه (**قوله** الجواب معارضته بالاجماع الخ) المعارضتان انما تتوجهان على مانقلته من المقاصد وأما على مانقلته من تفسير القاضي فلا

الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية (ثم نقول) لهم (يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من مخالف (أن يكون كافرا وهو خلاف الاجماع * احتج المعتزلة بوجوه منها مايدل على اثبات مذهبهم ومنها مايدل على ابطال مذهب الخصم * القسم الأول أربعة * الأول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان فقعل الواجبات هو الايمان أما ان فعل الواجبات هو الدين ولقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقام الصلاة وايتاء الزكاة وذلك دين القيمة) اذ لايخفي ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ماتقدم من الواجبات على معنى ذلك الذى أمرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين (وأما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وأما ان لاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله فأخرجنا من كان فيها الآية) يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين انه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب ان يقدر المستثني منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان بالاسلام (قلنا لفظ ذلك) في تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذى يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات (لانه واحد مذكر فلا يصلح) أن يكون (اشارة الى الكثير والمؤنث) فان أكثر المذكورات مؤنث (وهو) أى جعله اشارة الى الاخلاص (أولى من تقدير الذي ذكرتم) والظاهر المطابق لنهاية المعقول أن يقال من تقدير الذى أمرتم به أو الذى ذكر (اذ فيه) أى فى كونه اشارة الى الاخلاص (تقرير اللفة) على

(قوله واما ان الاسلام هو الايمان) فان قلت ماذكره من دليل اتحاد الايمان والاسلام معارض بالحديث المذكور فى المصابيح وهو ان جبريل عليه السلام جاء الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اخبرنى عن الايمان فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن تؤمن بالله وملائكته الحديث فقال اخبرنى عن الاسلام فقال صلى الله تعالى عليه وسلم أن تشهد أن لا اله الا الله الحديث فانه يدل على ان الاسلام مغاير للايمان وثمرة له قلت قد سبق ان الدليل الواحد لايعارض المتعدد عند بعض المحققين سيما وذلك الواحد حديث والمتعدد آيات فينبغي أن يحمل تفسير الاسلام فى الحديث على تفسير ثمرته (قوله والظاهر المطابق الخ) انما قال الظاهر لجواز أن يكون الخطاب فى قوله الذى ذكرتم للخصوم الذين جعلوا لفظ ذلك فى الآية اشارة الى جميع ماتقدم على معنى ذلك الذى

أصلها وفي كونه اشارة الي المذكور مطلقا اخراجها عنه (هذا) كما مضى (و) اما المقدمة (الثالثة) وهي أن الاسلام هو الايمان فهي (انما تصح) وتثبت بالدليل الاول (لو كان الايمان دينا غير الاسلام) لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان كل شيء مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان دينا (وفيه مصادرة لا يخفى) لان كون الايمان دينا أي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون دوراً من قبيل أخذ المطلوب في اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو في قوة أول المسئلة اعني كون الايمان عمل الجوارح لكان أولى وأما قضية الاستثناء فانها تدل علي تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم أي صلاتكم الي بيت المقدس) وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه (قلنا بالتصديق بها) أي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها الى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم ان المراد الصلاة جاز أن يكون مجاز وهو أولى من النقل الذي هو مذهبكم (الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن (لانه يخزي) يوم القيامة (لقوله تعالى فيهم ولهم) في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون أي (ولهم في الآخرة عذاب النار) فالمذكور في الكتاب معنى القرآن لا نظمه (مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير (ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيته) فان هذين القولين معا يدلان على ان قاطع الطريق يخزي يوم القيامة (والمؤمن لا يخزي) في ذلك اليوم (لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه قلنا) عدم الاخزاء لا يعم المؤمنين جميعا بل (هو مخصوص بالصحابة) كما يدل عليه لفظ معه (ولا قاطع طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال وايضا يجوز أن يكون

أمر تم به كما ذكره الشارح فيما سبق وان لم يذكره المصنف (قوله أي صلاتكم) لو صح هذا لزم أن يكون الصلاة وحدها ايمانا مع انه فعل جميع الواجبات عندهم (قوله مجازا) لظهور العلاقة وهي كون الصلاة من شعب الايمان وثمراته ودالة عليه (قوله ولا قاطع طريق فيهم) بل كلهم عدول ولهذا لم يختلف في قبول

الموصول مع صلته مبدأ خبره نورهم يسعي بين أيديهم وحينئذ جاز أيضا ان يكون المؤمن مخزي في يوم القيامه بادخاله في النار وان كان مآله الخروج منها (الرابع نحو قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة) على معني أن هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هـذا المعني كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى (ثم انها) أى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا في الايمان معارضة بالأحاديث الدالة على انه أى مرتكب الزنا مثـلا (مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال) النبي عليه الصلاة والسلام (لأبي ذر لما بالغ في السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم أنف أبي ذر ﴿ القسم الثانى ﴾ من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلاثة * الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لانه حقيقة فيه) وان أمكن أن يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات (بل لان الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق والا) أى وان لم يكن الامر كما ذكرناه (ورد عليهم مثـله في الاعمال) فان النائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في لاعان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا بأن الحكمى

مراسيل الصحابى رضى الله عنهـم واختلف فى مراسيل التابعى ولو سلم ان عـدم الاخزاء يعم المؤمنين فقاطع الطريق يحتمل أن لا يدخـل النار فى ذلك اليوم امالان فى الآخرة أياما وأمالان اليوم لا يقتضى استيعاب المضاف اليه (قوله حتى قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لأبى ذر لما بالغ فى السؤال) روى عن أبى ذر رضى الله عنـه قال أتيت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وعليه ثوب أبيض وهو نائم ثم أتيته وقد استيقظ فقال ما من عبـد قال لا اله الله ثم مات على ذلك الا دخـل الجنـة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم أنف أبى ذر صرح ابن مالك بان حرف الاستفهام مقدر فى قول أبى ذر رضى الله عنه وان زنى وان سرق أى أوان زنى وان سرق و يقال أرغم الله تعالى أنفـه أى ألصقه بالرغام وهو التراب اسـتعمل فى الذل والعجز عن الانتصار وفى الانقياد على كره ومما ينبغى ان يعلم ان تـكرار أبى ذر ليس الانكار بل لظنه ان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لعله يجيب بجواب آخر عند تـكراره (قوله ورد عليهم مثله فى الأعمال) أجيب عنه بأن تلك الأعمال لم تؤمر باستمرارها والايمان مأمور به فى كل حين فاعتبر بقاؤها حكما لدفع الحرج (قوله مشترك الالزام) لان الشرك مناف للايمان اجماعا اشتراك الالزام بناء على منافاة الشرك للايمان اجماعا انما يظهر اذا كان التصديق بالجميع معتبرا عند المعتزلة أيضا والا فلا اجماع على ماذكره ثم هذا الاعتبار مذكور فى شرح المقاصد كما مر وان لم يذكره المصنف فى ضبط

كالمحقق (الثاني من صدق) بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (و) مع ذلك (سجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق) أي سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان (حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله) وان أجرى عليه حكم الكفر في الظاهر (الثالث) قوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك (والتصديق بجميع ماجاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به) فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه (مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا) وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا (ثم) نقول في حله (ان الايمان المعدي بالباء هو التصديق) ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ماعلم مجيئه في الدين بل بما قيد به ظاهراً وهو الله سبحانه وتعالى (والتصديق بالله لا ينافي الشرك اذ لعله بوجوده وصفاته) الحقيقية (لا بالتوحيد) الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيداً بأمر مخصوص هو جميع ماعلم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذي لا يجامع الشرك وجب أن يكون مغايراً للتصديق ثم أجاب عنه بأن ذلك حجة عليكم لان أفعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بالايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لا على مافي الكتاب (احتج الآخرون) القائلون بأن الايمان فعل الطاعات بأسرها والقائلون بأنه مركب من التصديق والاقرار

المذاهب (قوله لا على مافي الكتاب) حيث بدل التقرير وأقام المنافاة مقام الجامعة فليتأمل (قوله والقائلون بأنه مركب الخ) يرد عليهم ان الحديث على ماحملوه عليه يدل على ان الشهادة أعلى وأفضل من التصديق القلبي بجميع ماعلم مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به بالضرورة وليس كذلك ويمكن أن يدفع بأنه مخصص بالاجماع أو يريد انها أفضل منه من حيث أنها تحقن الدماء والاذلال لا انها أفضل منه من كل وجه أو المراد باضافة افعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على المضاف اليه أي المشهور المعروف من بينها بالفضل بين أهل الملل قول لا اله الا الله وبهذا أيضا يندفع ماقيل من أن الحديث يدل على أفضليه قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله

والعمل جميعا (بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذي عن الطريق ﴿ الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذي عن الطريق ليس داخلا في أصل الايمان حتي يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع) فلا بد فى الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بأن الايمان هو المعرفة أو التصديق مع الاقرار

﴿ المقصد الثانى ﴾

في ان الايمان هل يزيد وينقص أثبته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو) بحث لفظى لانه (فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت) لا بحسب ذاته (لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو) أى احتماله (ولو بأبعد وجه ينافي اليقين) فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ماعلم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا (وان قلنا هو الاعمال) اما وحدها أو مع التصديق (فيقبلها وهو ظاهر

من الصلاة والحج وأما الهمامع ان الأمر بالعكس وأما ماقيل فى الجواب من ان أفضليته من حيث أنه سبب لعصمة الأنفس والدماء والأموال لا مطلقا وفيه بحث لان الصلاة والحج الشرعيين أيضا كذلك وقد يقال أفضليته من حيث انه أساس الكل ومالم يوجد لم يعتبر شيأ منها ففيه حيثيتان ليستا فى غيره من الأعمال وهو التقدم والتوقف عليه (**قوله** الايمان بضع وسبعون) أى الايمان الكامل الذى فى أعلا مراتبه وهو المشتمل على أصوله وفروعه الاسلامية وفرضها وواجبها ومندوبها والبضع فى العدد بكسر الباء وبعض العرب يفتحها وهو مابين الثلاث الى التسع وهذا الحديث حجة على الجوهرى حيث زعم أنه يقال بضع سنين وبضعة عشر رجلا وبضع عشرة امرأة فاذا جاوز لفظة العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون وقيل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لا الحصر لان خصائل الايمان أكثر منه ويدور فى خلدى والله أعلم ان المراد المبالغة فى الكثرة لان سبعين يستعمل للكثرة كثيرا قال الله تعالى فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فلما زاد على ما يستعمل فى الكثرة بعدد كره آل المعنى الى أنه أكثر من الكثير وذهب بعض العلماء الى أن المراد سبع وسبعون وقد جاء فى رواية الايمان سبع وسبعون ونص الراغب الأصفهانى فى الذريعة على أن الفروع الكلية اثنان وسبعون واستخرج ذلك عن وجه لطيف فمن أراد الاطلاع عليه فلينظر فيه (**قوله** ليس داخلا فى أصل الايمان الخ) قال السلف كون الاعمال شعبة من الايمان لا ينافى كونها جزأ منه ولا يدل على استلزام انتفائها انتفاؤه لجواز ان يكون أجزاء غير أصلية له نظير هذا انه لو قرئ سورة بتمامها كان كلها فرضا واذا ترك بعضها لم يكن تارك فرض (**قوله** وان قلنا هو الأعمال فيقبلهما وهو ظاهر) أما اذا أريد به مطلق الطاعات فرضا كان أو نفلا تركا أو فعلا كما ذهب اليه البعض فازدياده وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها ظاهر وأما اذا أريد بها ماهو المفروض منها كما ذهب

والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان لوجهين) أي بحسب الذات وبحسب المتعلق (الاول القوة والضعف) فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا (قولكم الواجب اليقين والتفاوت) لايكون الا (لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك) الاحتمال فقط اذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض (ثم ذلك) الذى ذكرتموه (يقتضي أن يكون ايمان النبي وآحاد الأمة سواء وانه باطل اجماعا ولقول) أي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول (ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي) فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره (والظاهر ان الظن الغالب الذى لايخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان أكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما (الثاني) من وجهي التفاوت اعني ماهو بحسب المتعلق أن يقال (التصديق التفصيلي في أفراد ماعلم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال) يعني ان افراد ماجاء به متعددة وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايراً لذلك التصديق المجمل وجزأ من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصلية تقبل الزيادة فكذا الايمان (والنصوص) كنحو قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا (دالة على قبوله لهما) أى قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبى دل على قبوله لهما بالوجه الاول

﴿ المقصد الثالث ﴾

في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ماعلم مجيئه

اليه آخرون فازدياده انما هو بحسب ازدياد أوقاتها وانتقاصه بحسب انتقاصها أو بعدم وجوبها كما فى الحج والزكاة للفقير (قوله الأول القوة والضعف) قيل هذا مسلم لكن لاطائل تحته اذ النزاع انما هو فى تفاوت الايمان بحسب الكمية أعنى القلة والكثرة فان الزيادة أكثر مايستعمل فى الأعداد وأما التفاوت فى الكيفية أعنى القوة والضعف فخارج عن محل النزاع (قوله ولاشك أن التصديقات التفصيلية الخ) قيل تلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط نعم يتصور ذلك التفاوت فى عصر النبى عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ماجاء به النبى عليه السلام فكلما ازدادت تلك الجملة ازدادت تصديق المتعلق بها لامحالة (قوله بالوجه الثانى) صرفه الى قبوله لهما بالوجه الأول أيضا باعتبار هذه الدلالة أعنى دلالة قوله تعالى واذا تليت الآية غير

ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لايكون كافراً) اذا كان مصدقاله في الكل وهو باطل اجماعا (قلنا جعلنا الشيء) الصادر عنه باختياره (علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك) أي بكونه كافراً غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لايقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا كماراً لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه صلى الله عليه وسلم كان يجعل ايمان أحد الابوين ايمانا للأولاد (وهو) أي الكفر (عند كل طائفة مقابل مافسر به الايمان) كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة لله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا (فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد أبطلناه وقالت المعتزلة المعاصي) أقسام (ثلاثة) منها مايدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لايجوز و) الجهل (برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول والاستخفاف به (فهو كفر ومنها مالايدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج) مرتكبه (الى منزلة بين المنزلتين) أي الكفر والايمان على معنى انه (لا يحكم على صاحبها بالكفر لساتر) مااتصف

مستبعد كما لايخفى (قوله وهو عندنا عدم تصديق الرسول عليه السلام) سواء كان مكذبا له عليه السلام أوشاكا في صدقه وأماماذكره في تفسير القاضي من أن الكفر انكار ماعلم بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به فلعل مراده بالانكار عدم التصديق ليعم الشك (قوله لانا نقول هم مصدقون حكما الخ) وبهذا أيضا يندفع مايتوهم من انه يلزم أن لا يكون النائم مؤمنا اذ لا تصديق له لان النوم مضاد للعلم عندنا ووجه الاندفاع ان الشارع جعل التصديق المحقق في حكم الباقي مالم يطرأ عليه مايضاده فهو مصدق حكما وقد يجاب بان التصديق ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ماوقع في كلام بعضهم ولا نسلم المنافاة بينه وبين النوم ولايخفى مافيه (قوله وهو عند كل طائفة يقابل مافسر به الايمان) رده في شرح المقاصد بأنه لايستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين أصلا ويمكن دفعه بان التقابل لايلزم أن يكون بالايجاب والسلب حتى يرد ماذكره فتأمل (قوله وبطلانه ظاهر) لاستلزامه أن يكون النصارى مؤمنين (قوله فقالت الخوارج كل معصية كفر) فان قلت يلزم السلف وأصحاب الأثر القائلين بأن الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالأركان ان يقولوا بما قال به الخوارج بناء على أن الشيء ينتفي بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والايمان مع انهم لايجعلون تارك العمل خارجا من الايمان ويقطعون بعدم خلوده في النار قلت أجيب عنه بأن الايمان يطلق على ماهو الاساس والأصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ماهو الكامل المنجي وهو الذي عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم

به من (أعماله) الصالحة (ولا بالايمان لايهامه عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (ويعبر عنها) أى عن المعاصى المخرجة الى تلك المنزلة (بالكبائر) كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها وأول من أحدث القول بهذا لاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد (ومنها مالايخرج) أى قسم لايخرج (ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر) ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان (وسنزيده) أي نزيد ماذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة (بيانا في المقصد الذي يتلوه * تذنيب * في تفصيل الكفار) فنقول (الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أولا والثاني اما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالمجوس (واما غير معترف بها) أصلا (وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة أولا وهم الدهرية) على اختلاف أصنافهم (ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم اما عن عناد) وعذابه مخلدا جمعا (واماعن اجتهاد به بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف لاجماع من قبلهما (و) الاول هو (المعترف بنبوته عليه الصلاة والسلام اما مخطئ في أصل) من المسائل الاصولية (وسنبين) في المقصد الخامس (انه ليس بكافر أولا) يكون مخطئا في عقائده المتعلقة بأصول الدين (وهو اما) أن يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج باتفاق أو عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدى (فلان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج) به (فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه) أى العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده) في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها (وان لم يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها) فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بأدلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابى لامن المقلدين تقليدا محضا

للاول أوالثانى وقد أشرنا فيما سبق الى وجه دفع آخر فليتذكر (قوله وهم الدهرية) المفهوم من شرح المقاصد ان الدهرى أخص من ذلك لانه قال الكافران قال بقدم الدهر واسنادا لحوادث اليه خص باسم الدهرى وان

﴿ المقصد الرابع ﴾

في ان مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة) أي من أهل القبلة (مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فاؤلئك هم الكافرون) فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما أنزل فيدخل فيه الفاسق المصدق وأيضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل الله كان كافراً والفاسق لم يحكم بما أنزل الله (قلنا) الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول (المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا) ولا نزاع في كونه كافراً (أو) نقول المراد بما أنزل الله (هو التوراة بقرينة ماقبله وهو انا أنزلنا التوراة الآية وامتناغير متعبدين بالحكم فيختص باليهود) فيلزم أن يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه * (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى وهل يجازي الا الكفور) فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم فيكون كافرا (قلنا) هو (متروك الظاهر) لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا (اذ يجازي غير الكفور وهو المثاب) لان الجزاء يعم الثواب والعقاب (و) أيضاً ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعني قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل يجازي

كان لا يثبت البارى خص باسم المعطل (قوله ذهب الخوارج الى أنه كافر وذهب الازارقة الى انه مشرك لانه يعمل عملا لله تعالى وعملا لغيره وهو نفسه أو الشيطان أو غيرهما (قوله والحسن البصرى الى أنه منافق) أى مظهر للايمان مبطن للكفر وأصله من نافق اليربوع أى أخذ في نافقائه وهي احدى جحريه يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرفعه فاذا أتى من قبل القاصعاء وهو جحره الذى يقصع فيه أى يدخل ضرب النافقاء برأسه فينفق ويخرج منه والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه على انه مؤمن في الجملة وان لم يكن مؤمنا كاملا لان الوجه الثانى من وجهى استدلاله على مذهبه يدل على عدم الاعتقاد فيكون كافرا اللهم الا أن يراد بنفي الاعتقاد تضعيفه على نمط قولهم زيد ليس بشئ وعلى هذا يؤل الى كلام أهل السنة والمشهور خلافه وفي بعض الكتب ان الحسن البصرى رجع عن هذا المذهب (قوله المراد من لم يحكم بشئ مما أنزل الله تعالى أصلا) وقد يجاب بأن الحكم بالشئ التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما أنزل الله تعالى فهو كافر وليس بشئ لان السياق صريح في ان المراد بالحكم بما أنزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه

ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز أن يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر (الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر) أي ولم يحج (فان الله غنى عن العالمين) فقد جعل ترك الحج كفرا (قلنا المراد من جحد وجوبه) ولا شك في كفره * (الرابع) قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد أوحي الينا (أن العذاب على من كذب وتولى) فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد (قلنا) هو أيضا (متروك الظاهر) ومخصوص (للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزانى مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصاري) لا يكذبون الله تعالى (وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب * الخامس قوله تعالى فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى) فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر (والفاسق) أى مرتكب الكبيرة (يصلاها) أي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها (قلنا لعل ذلك نار خاصة) يعني ان الضمير في يصلاها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لا يصلاها الا الكافر * (السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه ألم تكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون و) حينئذ نقول (الفاسق ممن خفت موازينه) لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (قلنا بل ثقلت) موازين الفاسق (بالايمان) فلا يندرج فيمن خفت موازينه * (السابع) قوله تعالى (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد ايمانكم) (والفاسق ممن وجهه مسود) بالمعصية فيكون كافرا (قلنا لا نسلم أن كل فاسق كذلك) أي مسود الوجه يوم القيامة فان الآية

لا معناه الاصطلاحى الذى هو التصديق (قوله قلنا المراد من جحد وجوبه) وأيضا يجوز أن يكون التعبير عن ترك الحج بالكفر بطريق الاستعارة استعظاما له أو تغليظا فى الوعيد عليه (قوله قلنا لعل ذلك الخ) وأيضا يحتمل أن يكون قوله لا يصلاها صفة مخصصة لا كاشفة فحينئذ لا يتم الاستدلال أيضا (قوله ثقلت بالايمان) فيه بحث لانه يؤدى الى نفى جزاء المعصية مع الايمان لان من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية على ما نطق به القرآن وحمله على ان عاقبته ذلك لم يقل به أحد من المفسرين فالاقرب ان يقال أن لتنزيل المخالف منزلة المكذب اذا جعلت الآية شاملة للفساق مساغا على قاعدة المعانى كما فى قوله تعالى انهم لا ايمان لهم وقوله تعالى لو كانوا يعلمون للقطع بأن بعض الفاسقين ليس بمكذب (قوله الفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية) ان قلت قد ورد فى الصحيح من الاحاديث ان الامة تبعث غرا من آثار الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه فى ذلك اليوم قلت لعلهم

لا تقتضي ذلك (بل هي واردة في بعض الكفار) الذين كفروا بعد ايمانهم (لقوله أكفرتم بعد ايمانكم * الثامن انه) أي مرتكب الكبيرة (من أصحاب المشأمة وقال تعالى والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة) فدل على انه كل من كان من أصحاب المشأمة فهو كافر (قلنا هو) أي ماذكرتم من معنى الآية (من باب ايهام العكس) فانها تدل على ان كل من كفر كان من أصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتموه (و) أيضا (ينتقض) استدلالكم بهذه الآية (بالزاني والسارق) المصدقين بما هو من ضرورات الدين فانهما من أصحاب المشأمة) مع عدم تكذيبهما * (التاسع) قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وانه يقتضي حصر المبتداء في الخبر) والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتداء فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر (قلنا الحصر) الذي ذكرتموه (ممنوع) كونه مستفاداً من الآية (لان الكافر ابتداء كذلك) أي فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطاريء على الكافر فلا يحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكافر الكامل * (العاشر) قوله تعالى (انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله) أي ثوابه (قلنا) كونه آيسا (ممنوع للرجاء) الحاصل له بسبب ايمانه (الحادى عشر) قوله تعالى (انك من تدخل النار فقد أخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين) وتقريره ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للآية الاولى وكل مخزى كافر للآية الثانية (قلنا المفرد المحلى باللام)

يوردون الكلام في فاسق يكون فسقه بترك الوضوء (قوله الثامن انه من أصحاب المشأمة) قيل هم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم كما سيجئ مثله وقيل هم الذين هم شوم وشر على أنفسهم فكذلك يمكن المنع لان الشوم والشر بالكفر وقيل الذين يسلك بهم الى النار شمالا والظاهر امكان المنع حينئذ أيضا (قوله من باب ايهام العكس) قيل في كونه من هذا الباب بحث اذ الظاهر من الآية حصر أصحاب المشأمة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه أيضا بكونه منها كافرا لم يصح ذلك الحصر والجواب ان هم ليس ضمير الفصل لانه شرطه على ما بين في النحو أن يكون الخبر معرفا باللام أو افعل من أو فعلا مضارعا فعدم الحصر حينئذ ظاهر (قوله مع عدم تكذيبهما فيه خلل مبنى على توهم نظم الآية هكذا والذين كذبوا بآياتنا وتبديله بقوله مع عدم كفرهم لا يجدى نفعا لانه غير مسلم عند الخصم (قوله انك من تدخل النار فقد أخزيته) لا يقال هذا حكاية كلام الابرار ولا يمتنع الكذب عليهم لانا نقول هو في معرض التصديق عرفا نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون أخزيته من الخزاية لا من الخزى فلا يتكرر الوسط في القياس الذى ذكره ولا يتم الاستدلال على ان الخزى الذى يكون اليوم ظرفا له خزى خاص فلعله خزى يوم الحساب لا خزى يوم دخول النار

وهو الخزى ههنا (لاعموم له) عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر (أو) نقول (المراد به) على تقدير عمومه (الخزى الكامل) فيلزم حينئذ انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه * (الثانى عشر) قوله تعالى (وأما من أوتى كتابه بشماله فيقول ياليتنى لم أوت كتابيه (الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم) والفاسق لا يؤتي كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هنك فيكون كافراً (قلنا ذكر قسمين) من الناس في ذلك اليوم اعني من يؤتي كتابه بيمينه ومن يؤتي بشماله (لا يدل على عدم) القسم (الثالث) اذ يجوز أن لا يؤتي بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ماينافي ذلك (مع ان التخصيص ظاهر) أي ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق أهل القبلة مؤمنون بالله أى مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن * (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره أو على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى (ألا لعنة الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون (قلنا يلزم) مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا أنفسنا وقال موسى اني ظلمت نفسى وقال يونس انى كنت من الظالمين وحله أن يقال ماذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم * (الرابع عشر قوله تعالى وأما الذين فسقوا فمأواهم النار الآية) وتمامها كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر (قلنا) ليس قوله وأما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه (يقتضى ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا * الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ماسلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين) فثبت بذلك ان كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة فى ان الفاسق مجرم لا يدخل النار (قلنا قد مر جوابه) وهو ان الآية متروكة الظاهر والالازم كون كل مجرم مكذباً بيوم القيامة وهو باطل قطعا * (السادس عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا) اذ يعلم منه ان الانسان اما متق يساق الي الجنة أو كافر يساق الي النار (و) الجواب عنه (قد مر مثله) وهو

(قوله والالازم كون كل مجرم مكذبا) فالمراد المجرمون الكاملون او المجرمون المخصوصون (قوله والجواب عنه قد مر مثله) يمكن أن يجاب أيضا بان الانتفاء قد يكون بالتصديق عن التكذيب ومقاتلة الكافر يدل عليه

ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث * (السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمداً فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانياً قلنا الآحاد لا تعارض الاجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين * والثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداوته كفر قلنا لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين) فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة ﴿ احتج من زعم انه ﴾ أي مرتكب الكبيرة (منافق بوجهين ﴿ الاول ﴾ نقلي وهو (قوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد أخلف واذا حدث كذب واذا أئتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم اخلفه لم يخرج) بذلك (عن الايمان الى النفاق اجماعا) وقيل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت معاملة الشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا ألا ترى ان اخوة يوسف وعدوا أباهم ان يحفظوا فاخلفوا وائتمنهم أبوهم فخانوا وكذبوا في قولهم فأكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها * (الثاني) عقلي وهو (أن من اعتقد) من العقلاء (ان في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد) وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة (قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة) وغير محققة (اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا * احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر) من ان الايمان عبارة عن الطاعات (ولا كافراً بالاجماع لانهم) أي الصحابة ومن بعدهم من السلف (كانوا

فساق المؤمنين يدخلون في الذين اتقوا اللهم الا أن يقال سوق بعض فساقهم الى النار مما لا شبهة فيه فيلزم ان يكونوا كافرين ولا قائل بالفصل وحينئذ يحتاج الى جواب المتن قطعا (قوله وهو قوله عليه السلام آية المنافق) قيل يحتمل ان يراد المنافق في الاعمال لا في الدين وقد يقال لا معنى لقول الحسن رضي الله عنه لان النفاق اظهار الصلاح مع فساد الباطن والفاسق من صلحت سريرته وظهر فساده فكان ضد المنافق وأنت خبير بأنه اذا كان مراده بالمنافق مبطن الكفر ومظهر الايمان لم يتجه ما ذكر (قوله احتج المعتزلة) قال في شرح المقاصد وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وتنفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة النوع من الايمان و بين منزلة الكفر باتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا فقدماؤهم يصرحون بأن من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة و بأن القول بتعدد القديم كفر من غير فرق

يقيمون عليه الحد) في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين) مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك (وأيضا فيلزم من كون الفاسق كافراً (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمى الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق) الزوج (فهي كافرة) بارتكاب الزنا (وان كذب فهو كافر) بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين (قلنا هومؤمن وقد مر الكلام فيه) في بيان حقيقة الايمان * (الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع) عمرو (الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم) وفاقا (وايمانه مختلف فيه) أى الامة مجمعة علي ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا أو كافراً (فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلناقد مر انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله) من الامة (بل قد أجمع) قبله (على انه أى المكلف اما مؤمن أوكافر فالقول بالواسطة خرق بالاجماع) المنعقد علي الانحصار في ذينك القسمين (فيكون باطلا) بلا اشتباه ﴿المقصد الخامس﴾ في ان المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر أحد من أهل القبلة) فان الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا أرد شهادة أحد من أهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتب المنتقى عن أبي حنيفة رحمة الله عليه انه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل أبي الحسين تجامعوا فكفروا الاصحاب) في أمور سيأتيك تفصيلها (فعارضه بعضنا بالمثل) فكفرهم في أمور أخرى ستطلع عليها (وقد كفر المجسمة مخالفوهم) من أصحابنا ومن المعتزلة (وقال الاستاذ) أبو اسحق (كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا) على ما هو المختار عندنا وهو أن لا نكفر أحدا من أهل

بين العرض وغيره (قوله كل مخالف يكفر فنحن نكفره) فان من قال لمسلم يا كافر يكفر لقوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به أحدهما وسيجيء جوابه (قوله لا يكفر أحد من أهل القبلة) معناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم حشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواه كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد لا يكفر المخالف للحق في ذلك والا فلا نزاع في كفر أهل القبلة المواظب طول العمر الى الطاعات باعتقاد

القبلة (ان المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالما بعلم أوموجد الفعل العبد أوغير متحيز ولا في جهة ونحوها) ككونه مرئيا أولا (لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم) ان صحة دين الاسلام لاتتوقف على معرفة الحق فى تلك المسائل و (ان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام) اذا لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلا (فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك) أى كونهم عالمين بها اجمالا (فلم يبحث عنها) لذلك (كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما) وما ذلك الا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال فى تلك المسائل (قلنا) ماذكرتموه (مكابرة) لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ماكانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على أفعال العباد كلها وانه موجد لها باسرها فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة (و) أما (العلم والقدرة) فيهما (مما يتوقف عليه ثبوت نبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بها) أى بالنبوة (دليلا للعلم بهما) ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازى الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أدلتها على مايليق باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعدان لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الاحبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بأن محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية أيضا

قدم العالم ونفى الحشر ونفى العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه كذا فى شرح المقاصد ولعله أراد أن اعتقاد قدمه مع نفى الحشر كفر والافقد ذهب كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والفحول من أرباب المكاشفة ذهبوا الى قدم العرش والكرسى دون سائر الافلاك فلاوجه للتكفير اذلا تكذيب فيه للنبي عليه السلام والله أعلم بمراده (**قوله** لم يبحث النبي عليه السلام) قال فى شرح المقاصد ولقائل أن يجيب بأن التصديق بجميع ماجاء به النبى عليه الصلاة والسلام اجمالا كاف فى صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق فى التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف فى تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم أصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلولم يصدق كان كافرا والجواب انا نقطع بان منهم من وقف على التفاصيل وان لم يكن كلهم كذلك (**قوله** باصحاب الجمل)

واذا عرف هذه الاصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت ان أصول الاسلام جلية وان أدلتها بجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التى اختلف فيها فانها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل أكثرها مما ورد فى الكتاب والسنة مايتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم

(ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة ونفصل عنها)

على سبيل التفصيل (وفيه ابحاث * الأول كفرت المعتزلة في أمور * الأول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة) دائما (بهذه الصفات) الكمالية التى هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فمنكره) أى منكر اتصافه بها (جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله) من جميع الوجوه كفر لكن ليس أحد من أهل القبلة يجهل كذلك فانهم على اختلاف مذهبهم اعترفوا بانه قديم أزلى عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل به (من بعض الوجوه لايضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه) أى لوكان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال فى معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا أيضا فيها (الثانى) من تلك الامور (انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر أما أولا فلانهم جعلوه غيرقادر على فعل العبد) اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخى وأتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه (وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث اثبتوا له شريكا لايقدر أحدهما على مقدور الآخر (واما ثانيا فللاجماع) المنعقد من الامة (على التضرع) والابتهال (الى الله في أن يرزقهم الايمان) ويجنبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه) وأما نفس الايمان فليس من فعله تعالي بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه (قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لايقدر على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره) وهوقولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الى الاستعانة بالملائكة (و) أيضا (خرق الاجماع) مطلقا (ليس بكفر) بل خرق

أى ارباب الاجمال فانهم لايقدرون على تنقيح الدليل (قوله وهوقولهم بتناهى مقدورات الله تعالى) وأيضا

يقيمون عليه الحد) في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين) مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك (وأيضا فيلزم من كون الفاسق كافراً (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمى الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق) الزوج (فهي كافرة) بارتكاب الزنا (وان كذب فهو كافر) بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين (قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه) في بيان حقيقة الايمان * (الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع) عمرو (الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم) وفاقا (وايمانه مختلف فيه) أي الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا أو كافراً (فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله) من الامة (بل قد أجمع) قبله (على انه) أي المكلف اما مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق بالاجماع) المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين (فيكون باطلا) بلا اشتباه ﴿ المقصد الخامس ﴾ في ان المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر أحد من أهل القبلة) فان الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا أرد شهادة أحد من أهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتب المنتقى عن أبي حنيفة رحمة الله عليه انه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل أبي الحسين تجامعوا فكفروا الاصحاب) في أمور سيأتيك تفصيلها (فعارضه بعضنا بالمثل) فكفرهم في أمور أخرى ستطلع عليها (وقد كفر المجسمة مخالفوهم) من أصحابنا ومن المعتزلة (وقال الاستاذ) أبو اسحق (كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا) على ما هو المختار عندنا وهو أن لا نكفر أحدا من أهل

بين العرض وغيره (**قوله** كل مخالف يكفر فنحن نكفره) فان من قال لمسلم يا كافر يكفر لقوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به أحدهما وسيجيء جوابه (**قوله** لا يكفر أحد من أهل القبلة) معناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواه كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد لا يكفر المخالف للحق في ذلك والا فلا نزاع في كفر أهل القبلة المواظب طول العمر الى الطاعات باعتقاد

الي احتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصرا في القياس المذكور اذ (قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه) خمسة (لايحتاج فيها الى هذا القياس * الثانى) من تلك الامور (نسبة فعل العبد الى الله تعالى) فلانه (يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز) حينئذ اظهار المعجزة على يد الكاذب) اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي (وجاز) أيضاً (الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده (وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه) بما مر من انه لاقبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر مامر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة * (الثالث اثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة أو السبعة أو أكثر قلنا قد مر جوابه) في بحث القدم وأشير اليه في مباحث الصفات * (الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا) اذ هو مركب مما لايجتمع في الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر (قلنا) ماذكرتم (مشترك الالزام) لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله علي مذهبكم قد انتفت وما يتكلم به حروف وأصوات أخر فما نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر أيضا ولامفر لكم (الا ان تقولوا مانسمعه) وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلايلزمنا الكفر (فنقول) نحن (مثله) فلايلزمنا أيضاً * (الثالث) من ابحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه * الاول ان تجسمه جهل به وقد مر جوابه) وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لايضر * (الثانى انه عابد لغير الله) فيكون كافرا (كعابد الصنم قلنا) ليس المجسم عابداً لغير الله (بل) هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر مالايجوز عليه مما قد جاء به الشرع علي تأويل ولم يؤوله) فلايلزم كفره (بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة * (الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وماذلك) الكفر (الا لانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرط وهؤلاء) المجسمة (كذلك لانهم جعلوا الجسم الذى هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ماتقدم) من انه اعتقد في الله ما لايجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا (الرابع) من تلك الابحاث (قد كفر الروافض

لايقولون بخلق النفسي لعدم قولهم بذلك فلايلزم ان يكونوا كافرين (**قوله** فكيف الستة والسبعة) الاظهر

والخوارج بوجوه * الأول ان القدح في أكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان (تكذيب) للقرآن و (للرسول حيث أثنى عليهم وعظمهم) فيكون كفرا (قلنا لاثناء عليهم خاصة) أي لاثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قداعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه أشار بقوله (ولاهم داخلون فيه عندهم) فلايكون قدحهم تكذيبا للقرآن وأما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلايكفر المسلم بانكارها (أو) نقول ذلك (الثناء عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلا يلزم تكذيبهم للرسول * (الثاني الاجماع) منعقد من الامة (على تكفير من كفر عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافرا (قلنا هؤلاء) أي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة (لا يسلمون كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم) فلا يلزم كفره * (الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به) أي بالكفر (أحدهما قلنا آحاد) وقد أجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفرا (و) مع ذلك نقول (المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي أو نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع) واعلم ان عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها مايوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود إله غير الله سبحانه وتعالى أو الى حلوله في بعض أشخاص الناس أو الي انكار نبوة محمد عليه السلام أو الى ذمه واستخفافه أو الي استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله (وسنزيد لهذا) الذى ذكرناه في المقصد الخامس (تحقيقا اذا فصلنا الفرق) الاسلامية وبينا عقائدهم (في ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق

﴿ المرصد الرابع في الامامة ومباحثها ﴾

ليست من أصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي (عندنا من الفروع) المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا (وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا) اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب (وفيه مقاصد * المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولابد من

تعريفها أولا قال قوم) من أصحابنا (الامامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا) لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا (ونقض) هذا التعريف (بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد)الاخير (يخرج من ينصبه الامام في ناحية) كالقاضي مثلا (و) يخرج (المجتهد) اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج (الامر بالمعروف أيضا (واذا عرفت هذا فنقول) قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب أولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما أشار اليه بقوله (نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ) والكعبي وأبو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا) معا (وقالت الامامية والاسماعيلية) لا يجب نصب الامام علينا (بل على الله) سبحانه (الا أن الامامية أوجبوه) عليه (لحفظ قوانين الشرع) عن التغيير بالزيادة والنقصان (والاسماعيلية) أوجبوه (ليكون معرفا لله) وصفاته على ما مر من أنه لابد عندهم في معرفته من معلم (وقالت الخوارج لا يجب) نصب الامام (أصلا) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام الفوطي واتباعه (يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم) كابي بكر الاصم وتابعيه (بالعكس) أي يجب عند الفتنه دون الامن (لنا) في اثبات مذهبنا ان نقول (اما عدم وجوبه على الله) أصلا (و) عدم وجوبه (علينا عقلا فقدمر) لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك وأما وجوبه علينا سمعا فلوجهين * الاول

أن يقال فكيف السبعة أو الثمانية والله أعلم * مباحث الأمامة * (قوله عن كل الامة الخ) كأنه أراد بكل الامة أهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم أو على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه أن الوحدة من شرائط الامامة لامقوماتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها أدلة ويمكن أن يقال انها بالمقومات أشبه من جهة أنه لا يقال بجميع الامة حينئذ أئمة بخلاف الامام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي أن لا يقال لشخصين تابعهما الامة انهما امامان (قوله وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا) أي يجب نصبه علينا بدليل عقلي وانما لم يقولوا بوجوبه على الله تعالى مع أن الوجوب على الله تعالى مذهبهم في الجملة بناء على انه لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان من امام ظاهر (قوله كهشام الفوطي) منسوب الى غوطة بالضم وهي موضع بالشام كثير الماء والشجر (قوله وأما وجوبه علينا سمعا) اعترض عليه بأنه لو وجب علينا لزم اطباق الامة في أكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات واللازم منتف لأن ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة فان قلت الضلالة انما تلزم لو تركوه على قدرة واختيار قلت

انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر * الاول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع خلو الوقت عن) خليفة و(امام حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته) المشهورة حين وفاته عليه السلام (الا أن محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله) ولم يقل أحد لاحاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة (وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلي الله عليه وسلم) واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام) بيان لذلك أي لم يزل الناس على نصب امام (متبع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع) المذكور (من مستند)كما علم في موضعه(ولو كان لنقل) ذلك المستند نقلا متواتراً (لتوفر الدواعي) اليه (قلنا استغني عن نقله بالاجماع (فلا توفر للدواعي(أو) نقول (كان) مستنده (من قبيل مالا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام *الثاني) من الوجهين (ان فيه) أي في نصب الامام (دفع ضرر مظنون وانه) أي دفع الضر المظنون(واجب) على العباد اذا قدروا عليه (اجماعا بيانه) أي بيان أن في نصب الامام دفع ذلك الضرر (انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك) المقصود (لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما أدي الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها بل نقول نصب الامام من أتم مصالح المسلمين وأعظم

عجز كل واحد لا ينافي قدرة الكل ولو أريد بالعجز عدم من يتصف بشرائط الامامة فهو ممنوع وفيه سوء ظن بالامة (قوله وبكروا الى سقيفة بني ساعدة) بكرت بكورا وبكرت تبكيرا و بكرت وابتكرت وباكرت كله بمعنى وهو المسير في الصباح والسقيفة الصفة (قوله وهو دفن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم) موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يوم الاثنين ودفنه صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة الثلثاء على قول والاصح انه ليلة

مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعي (فان قيل) على سبيل المعارضة في المقدمة (وفيه اضرار) أيضا (وانه منفى بقوله عليه السلام لاضرر ولا ضرار في الاسلام وبيانه) أى بيان ان فيه اضرارا (من ثلاثة أوجه * الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لايهتدي اضرار به لامحالة *الثانى) انه (قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) وفيما سلف من الاعصار (فيفضى الى) اختلاف و (الفتنة) وهو اضرار بالناس *(الثالث انه لايجب عصمته كما سيأتى) تقريره (فيتصور) حينئذ (منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة)اذ يحتاج في عزله الى محاربته (قلنا الاضرار اللازم من تركه) أى ترك نصبه (أكثر بكثير) من الاضرار اللازم من نصبه (ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب * احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه)عارض بها دليلنا على وجوبه علينا ﴿ الاول توفر الناس على مصالحهم﴾ الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية (مما يحث عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة) بهم (الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه)أى على ماذكرناه من عدم الحاجة اليه (انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان *الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه لايخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه فى كل مايعن لهم من الامور الدنيوية عادة) فلا فائدة في نصبه للعامة فلايكون واجبا بل جائزا (الثالث للامامة شروط قلما توجد في كل عصر)وعند ذلك (فان أقاموا)أي الناس (فاقدها لم يأتوا بالواجب)عليهم بل بغيره (وان لم يقيموه) أي وان لم يقيموا الفاقد (فقد تركوا الواجب) فوجوب نصب الامام يستلزم أحد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا (والجواب عن الأول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يري من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادى كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لايبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ فى الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختل أمرهم في دنياهم (وليس تشوفهم) أي تطلعهم (الى العمل بموجب دينهم غالبا) فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم

الاربعاء (قوله توفر الناس على مصالحهم) من قولهم توفر عليه أى رعى حرماته (قوله العربان والبوادى) العربان جمع عرب والبوادى جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية وفى الحديث من بدا جفا أى من نزل بالبادية صار جافيا (قوله لايبقى بعضهم على بعض) من قوله ابقيت على فلان أى رحمته والاسم منه البقيا بضم الباء قال الشاعر

فما بقيا على تركتمانى * ولكن خفتما صرد النبال

(ولذلك قيل مايزغ السلطان) أي يكفه (أكثر مما يزغ القرآن وقيل) أيضا (السيف والسنان يفعلان مالا يفعل البرهان و) الجواب (عن الثاني لا نسلم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه) فقط (بل) ويكون أيضا (بوصول أحكامه وسياسته) اليهم (ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذلا وجوب ثمه) عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك (ثم قال الموجبون) لنصب الامام على الانام عقلا (ان أصل دفع المضرة واجب) بحكم العقل (قطعا فكذلك المضرة المظنونة) يجب دفعها عقلا (وذلك) لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا (مثل أن يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لايجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب أن لايقف تحته والجواب منع حكم العقل) بالوجوب واخواته بل هي لاتستفاد الا من الشرع * (احتج الموجب) النصب الامام (على الله بانه لطف لكون العبد معه أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى * والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف) الذي ذكرتموه (انما يحصل بامام ظاهر قاهر) يرجي ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم (وأنتم لاتوجبونه) على الله كما في هذا الزمان الذى نحن فيه (فالذى توجبونه) وهو الامام المعصوم المختفي (ليس بلطف) اذلا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد (والذي هو لطف لاتوجبونه) عليه والا لزم كونه تعالي في زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال * (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقا (ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة

وكذا البقوى (قوله ان تركهم لنصبه) أي لنصب فاقد الشرط سواء كان ترك نصبه بنصب فاقدها ام لا (قوله انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها) قيل هذا ابناء على قول السائل شروط الامامة قلما توجد في عصر والافالجزم بانتفاء الشروط في كل الامة مما لا وجه له (قوله فالذى يوجبونه ليس بلطف) أجاب الشيعة بأن وجود الامام لطف سواء تصرف أولم يتصرف وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث أخافوه وتركوا نصرته ورد أولا بأنا لا نسلم أن وجوده بدون التصرف لطف وثانيا بأنه ينبغي أن يظهر لأوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر

فيدعي كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهـدة بذلك) نعم ان اختار الامة نصب أميرا أورئيس يتقلد أمورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غـير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع وأنت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام أدل منها على عدم وجوبه (والجواب انه) ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع (يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع وان تساويا فالاسن وبذلك تندفع الفتنة) والتخالف (واما الفارقون) أي المفصلون (منهم فقالوا تارة هو) أي نصب الامام (حال الفتنة يزيدها) اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب وأما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو أقرب الى اظهار شعائر الاسلام (و) قالوا (تارة هو (حال الامن) والانصاف بين الناس (لاحاجة اليه) وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعـلم ان عبارة الكتاب ههنا وفى ذكر المذاهب أولا تدل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية ﴿ المقصد الثاني في شروط الامامة الجمهور على ان أهل الامامـة) ومستحقها من هو (مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين) متمكنا من اقامة الحجج وحـل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوي في النوازل والاحكام الوقائع نصا واستنباطا لان أهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هـذا (الشرط ذو رأي) وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بامور الملك شجاع) قوي القلب (ليقوي على الذب عن الحوزة) والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روى انه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلا * أنا النبي لا كذب أنا ابن عبـد المطلب * أولا يهوله أيضا اقامة الحدود وضرب الرقاب (وقيل لايشـترط) في الامامة (هذه الصـفات) الثلاث (لانها لاتوجد) الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما أن يجب نصب فاقدها (فيكون اشتراطها عبثا) لتحقق الامامة بدونها (أو) يجب نصب واجـدها فيكون (تكليفا بما لايطاق) أولا يجب لاهذا ولا ذاك (و) حينئذ يكون اشتراطها (مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها

لهم وأنتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لاارتياب فيها العاقل كبحر من المسك (قوله وقالوا تارة الخ) ولما علم جواب كل منهما من دليـل الآخر لم يتعرض لجوابهما (قوله على الذب على الحوزة) الذب المنع الحوزة الناحية وبيضة كل شئ حوزته (قوله لتحقق الامامة بدونها) تحقق الامامة ممنوع غايته أن يجب

بنصب فاقدها) فلا تكون هـذه الاوصاف معتبرة فيها (نعم يجب أن يكون عـدلا) في الظاهر (لئلا يجور) فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق (عاقلا ليصلح للتصرفات) الشرعيـة والملكية (بالغا لقصور عقل الصـبي ذ كرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الامامة (ولئلا يحتقر فيعصى) فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التي هي الثمان أو الخمس (شروط) معتبرة في الامامة (بالاجماع) وفيـه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشـتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسـك به فيه مردود بانا نختار عـدم الوجوب مطلقا لكن للامة أن ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسـد التي تندفع بنصـبه (وههنا صفات) أخرى (في اشتراطها خلاف * الاولى أن يكون قرشـيا) اشـترطه الاشاعرة والجبائيان (ومنعـه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليـه السـلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث) فان أبا بكر رضي الله عنه اسـتدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه (وأجمعوا عليـه فصار) دليلا (قاطعا) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا) أي المانعون من اشتراطها (بقوله عليـه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا) فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشـيا (قلنا ذلك الحديث) (فيمن أمره الامام) أي جعله أميرا (على سرية وغيرها) كناحية ويجب حمله على هـذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع أو نقول هو مبالغـة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا * (الثانية) من تلك الصـفات (أن يكون هاشميا شرطه الشيعة * الثالثة أن يكون عالما بجميع مسائل الدين) أصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة (وقد شرطه الامامية * الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل) هذه (الثلاثة) واشـتراطها في الامامة (انا ندل) عن قريب (على خلافة أبي بكر) وكونه اماما حقا (ولا يجب له شيء مما ذكر) من تلك

دفع بعض الشرور وعند عدم امكان دفع الكل بالامام فان ما لا يدرك كله لا يترك كله (قوله أن يكون قرشيا) الحكمة انهم أشرف الناس نسبا وحسبا وشرائط الرياسـة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم (قوله على سرية) السرية قطعة من الجيش يقال خير السرية أربعمائة رجل (قوله ظهور المعجزة) المراد بالمعجزة معناها اللغوي ولو قال ظهور الكرامة لكان أظهر

الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والآخرين لايجبان له اجماعا * (الخامسة أن يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان أبا بكر لا تجب عصمته اتفاقا) مع ثبوت امامته (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين * الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم) أى لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة (ولو جاز جهله) وعدم عصمته (لما صلح لذلك) ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حينئذ خطأ فيما علم (واما لجواز الخطأ على غيره في الاحكام) كما ذهب اليه الامامية (فلو جاز) الخطأ (عليه أيضا لم يحصل الغرض) منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم) من دفع الضرر المظنون (الثاني) من الوجهين قوله تعالى لاينال عهدي الظالمين) في جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب الامامة لذريته (وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح * المقصد الثالث فيما تثبت به الامامة) فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطهما لا يصير اماما بل لابد في ذلك من أمر آخر (وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت) أيضا (ببيعة أهل الحل والعقد) عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية (خلافا للشيعة) أى لا كثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص (لنا ثبوت امامة أبى بكر رضي الله عنه بالبيعة كما سيأتى احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة (بوجوه * الاول الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير) الذى هو أهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله قلنا ذلك أي اختيار أهل البيعة للامام (دليل لنيابة الله (ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها) أى بتلك النيابة (كعلامات سائر الاحكام) وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ماذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية * (الثانى لاتصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم) واختيارهم (حجة على من عداهم) يعني انهم لا يملكون التصرف بأنفسهم فى أمور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم (قلنا لما كان)

(قوله والجواب لانسلم الخ) وأيضا ذهب أكثر المفسرين الى أن المراد عهد النبوة (قوله وتثبت أيضا ببيعة أهل الحل والعقد) سيجىء فى آخر المقصد نقلا عن الامام الرازى انها تثبت بلا بيعتهم أيضا بأن بيان الظلمة من هو أهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه

فعلهم وبيعتهم (امارة) منصوبة (من جهة الله ورسوله) دالة على حكمهما بامامة من توديع (يسقط هذا الكلام) اذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها (وأيضا فينتقض) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله) الذى يجب اتباعه (وان كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه) يريد أن الشاهد ليس له أن يتصرف بالمدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضى متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك *(الثالث ان القضاء) وكذا الحسبة (امر جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف) تنعقد بها (الامامة العظمى) العامة لجميع المسلمين كافة (قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء) أو الحسبة (بالبيعة للخلاف فيه وان سلم) عدم انعقاده بها (فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في هذا المهم وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرأ للمفاسد المتوقعة دونه) أي دون القضاء* (الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة (اذ ربما تبايع أقوام على ائمة في بلد) واحد (أو بلاد)متعددة ويدعى كل منهم ان الامام الذي اختاره أولى من غيره (فيؤدى) ذلك (الى الفتنة ويعود نفعه ضرا) وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه أكثر بكثير من الضر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما * (الخامس وهو عمدتهم) فى اثبات مطلبهم(ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين)علي التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال (وعدم الكفر شرط) لصحة الامامة (ولا يعلمها أهل البيعة) فلا تثبت الامامة ببيعتهم (وقد مر جوابهما) أى جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة دالة علي حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة (واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك) الحصول(لا يفتقر الى الاجماع) من جميع أهل الحل والعقد(اذ لم يقم عليه) أي علي هذا الافتقار (دليل من العقل أو السمع بل الواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كاف) في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام علي أهل الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين) وشدة محافظتهم على أمور

(قوله فيؤدى الى الفتنة ويعود نفعه ضرا) سيجيء انه يجب عنده استئناف العقد فلا خلل ولا فتنة بين من يتبع الحق واما المعاند فلا ينقاد للنص أيضا

الشرع كما هو حقها (اكتفوه) في عقد الامامة (بذلك) المذكور من الواحد والاثنين (كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا) فى عقدها (اجتماع من فى المدينة) من أهل الحل والعقد (فضلا عن اجماع الامة) من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جمع اقطارها (هذا) كما مضى (ولم ينكر عليهم أحد وعليه) أي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة (انطوت الاعصار) بعدهم (الي وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك) العقد من واحد أو اثنين (بشهد بينة عادلة كفا للخصام فى ادعاء من يزعم عقد الامامة له سراً قبل من عقد له جهراً)فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سراً واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح (وهذا) الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه (من المسائل الاجتهادية) فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد اليه (ثم اذا اتفق التعدد)فى بلد أو بلاد تفحص عن المتقدم فأمضى ولو أصر الآخر فهو من البغاة)فيجب ان يقاتل حتى يفيء الى أمر الله فان لم يكن هناك متقدم أو كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار (ولا يجوز العقد لامامين في صقع) أي جانب (متضايق الاقطار) لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام (أما في متسعها) أي أما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار (بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف(وللامة خلع الامام) وعزله (بسبب يوجبه)مثل ان يوجد منه مايوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها (وان أدى) خلعه (الي الفتنة احتمل أدني المضرتين * تذنيب قالت الجارودية من الزيدية الامامة شورى في أولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما) بامور الدين (شجاعا فهو امام) يجب مطاوعته (فلذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع متضايق الاقطار (وهو خلاف الاجماع) المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك أيضاً جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازى اتفقت الامة علي انه لامقتضى لثبوتها الا أحد أمور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو ان يباين الظلمة من هو من أهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولانزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه وأما الطريقان الآخران فنفاهم

(قوله فهو محل الاجتهاد) والحق جوازه لان الضرورات تبيح المحظورات ومالايدرك كله لايترك كله

الامامية واتفق أصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها أيضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة أيضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي ﴿ المقصد الرابع ﴾ في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا أبو بكر وعند الشيعة علي رضي الله عنهما * لنا وجهان * الأول ان طريقه اما النص أو الاجماع) بالبيعة (اما النص فلم يوجد لما سيأتي وأما الاجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقا) من الامة * (الثاني الاجماع) منعقد (على) حقية امامة (أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا أبا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة) اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة (وأنتم توجبونها) في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته (لا يقال لا نسلم الامكان) أي امكان منازعتهما أبا بكر (لانا نقول علي في غاية الشجاعة) والتصلب في الامور الدينية (وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين) مع كونهما سبطي رسول الله (ولداه والعباس مع علو منصبه معه) فانه (روى انه قال) لعلي (أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا أرضي بخلافة أبي بكر وقال أبو سفيان أرضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة أبي بكر فقالوا منا أمير ومنكم أمير) فدفعهم أبو بكر بما مر من قوله عليه السلام الائمة من قريش (ولو كان على امامة علي نص جلي) كما ادعته الشيعة (لاظهروه قطعا) ولامكنهم المنازعة جزما (وكيف) لا (وأبو بكر عندهم) أي عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة) فانى يتصور امتناع المنازعة معه ﴿ وكلام الشيعة ﴾ في اثبات امامة علي (يدور على أمور * أحدها ان الامام يجب أن يكون معصوما لما مر وأبو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سنذكره) وكذا العباس فتعينت امامة علي (والجواب منع وجوب العصمة وقد

(قوله وعند الشيعة علي) عند الزيدية اتباع القاسم بن زيد عباس رضي الله عنه (قوله اما النص فلم يوجد) وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه في الصلاة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روى انه عليه السلام قال ائتوني بداواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله تعالى والمسلمون الا ابا بكر (قوله فتعينت امامة علي رضي الله عنه) يرد عليهم ان مشترطي العصمة صرحوا بانها امر خفي لا يعلمها اهل البيعة وبكونها من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر

تقدم * وثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة أبي بكر انما تستند اليها اتفاقا الجواب مامر) من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة *وثالثها على أفضل الخلائق) بعد رسول الله عليه السلام (ولا يجوز امامة المفضول) مع وجود الفاضل (وسيأتي) ذلك (تقريراً وجوابا *ورابعها نفي أهلية الامامة عن أبي بكر لوجوه * الاول انه كان ظالما وقال تعالى لا ينال عهدى الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافر قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون)لحصر الظلم الكامل في الكافر(وأيضا فمنع) أبو بكر (فاطمه أرثها لفدك)وهي قرية بخيبر كانت للنبي صلى الله عليه وسلم ومات عنها (وقدكانت) فاطمة (مستحقة لنصفها لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف و) أيضا (فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم) فوجب ألا ينتفي عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة (صادقة في دعواها الارث) لان الكذب عمداً رجس ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه (قلنا شرائط الامامة ماتقدم وكان) أبو بكر (مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة وأصلح حاله لا يكون ظالما (قولهم خالف الآية في منع الارث قلنا لمعارضتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ماتركناه صدقة) فان قيل لابد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذى هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا (حجية خبر الواحد والترجيح مما لاحاجة لنا اليه) ههنا (لانه) رضي الله عنه (كان حاكما بما سمعه من رسول الله) فلا اشتباه عنده فى سنده (وعلم) أيضا (دلالته على ماحمله عليه) من المعني (لانتفاء الاحتمالات) التي يمكن تطرقها اليه (بقرينة الحال)فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث (قولهم فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك) فانه نقل باسناده عن النبي عليه السلام انه قال حين سألته عائشة عن أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقيه وأم كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفر

وأزواج محمد وأقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق (وقوله) عليه السلام (بضعة مني مجاز قطعا) لا حقيقة فلا يلزم عصمتها (و) أيضا (عصمة النبي قد تقدم مافيها ولا يجب) أيضا (مساواة البعض الجملة) في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة (فان قيل ادعت) فاطمة (انه) عليه السلام (نحلها) أي اعطاها فدكا نحلة وعطية (وشهد) عليه (على والحسن والحسين وأم كلثوم) والصحيح أم أيمن وهي امرأة اعتقها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة أولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة (فرد أبو بكر شهادتهم) فيكون ظالما (قلنا أما الحسن والحسين فللفرعية) لان شهادة الولد لاتقبل لاحد أبويه وأجداده عند أكثر أهل العلم وأيضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت (وأما على وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة) وهو رجلان أو رجل وامرأتان (ولعله) أي أبا بكر (لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء) وأيضا قد ذهب بعضهم الى أن شهادة أحد الزوجين للآخر غير مقبولة (الثاني) من الوجوه الدالة على نفي أهليته للامامة انه (لم يوله النبي عليه السلام شيئا) من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجم كثير (في حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها) في موسم الحج (عزله) عنها (باتباعه عليا وقال لايبلغ عني لارجل مني ولم يره أهلا لتبليغ ذلك فاني يكون أهلا للامامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الامة (قلنا) لانسلم انه لم يوله شيئا (بل أمره علي الحجيج سنة تسع) من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان (وأمره بالصلاة بالناس في مرضه) الذى توفي فيه (وانما اتبعه عليا) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لان عادة العرب في أخذ العهود ونبذها (ان يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من أمر الحجيج وقولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات) الصحيحة (متعاضدة على ذلك) فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف أحد من أمته الا خلف أبي بكر وصلي خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رابع بن عمرو بن عبيد عن أبيه انه قال لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج أمر أبا بكر أن يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي صلي الله تعالي عليه وسلم بعد مادخل أبو بكر في الصلاة فيصلي خلفه ولم يصل خلف أحد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة

واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن أنس بن مالك ان أبا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتي اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي عليه السلام ستره الحجرة ينظر الينا وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نطير من الفرح فنكص أبو بكر على عقبيه وظن ان النبي خارج الى الصلاة فأشار الينا ان اتموا صلاتكم وأرخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وأرخى الحجاب فلم يقدر عليه حتي مات وأما ما روى البخارى باسناده الى عروة عن أبيه عن عائشة انه عليه السلام أمر أبا بكر ان يصلى بالناس في مرضه فكان يصلى بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان أبو بكر يصلى بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة أبى بكر أي بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر ﴿ الثالث ﴾ من تلك الوجوه (شرط الامام أن يكون أعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن أبو بكر كذلك لانه أحرق لجاءة) المازنى (بالنار وكان يقول أنا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا أجدلك في كتاب الله وسنة رسوله) شيئا (ارجعي حتى اسأل الناس فاخبران رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل) وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام (ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عتيدة) أى حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل (وانه) أى أبا بكر (مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم واحراق لجاءة) انما كان (لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصح وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد أو رآه فى) المرة (الثالثة) من السرقة (وهو رأى الاكثر) من العلماء (ووقوفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة) فى ذلك (لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام * الرابع) من الوجوه النافية لصلوحه للامامة (عمر مع انه حميمة وناصره وله العهد) أى عهد الامامة (من قبله قد ذمه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن أبى بكر في الحطيئة) الشاعر (فقال دويبة سوء وهو خير من أبيه وأنكر عمر عليه) أى على أبى بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل

وأوجبوا النص على الامام فكيف يدعون عصمة على كرم الله وجهه وتعين امامته (قوله لانه زنديق) الزنديق فى الاصل منسوب الى زند وهو اسم كتاب اظهره مزدك فى ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب مجوس الذى جاء به زرداشت وهم يزعمون انه نبيهم

مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها (و) لذلك (تزوج بزوجته) من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال أبو بكر لا أغمد سيفا شهره الله على الكفار (وقال) عمر مخاطبا لخالد (لان وليت الامر لاقيدنك به وقال) عمر في ذمه أيضا (ان بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله) ووفور حزمه حتي قيل في حقه هو أعقل من أن يخدع وأورع من أن يخدع (و) قد (كانت امامته بعهد أبي بكر اليه والقدح فى أبي بكر قدح فى امامته كيف يتصور منه ذلك وانكاره عدم قتل خالد) أي عدم قتله (من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى اليه اجتهادهم) فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا بأنه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فتيقن ردته وأما تزوجه أمرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا أنها كانت محبوسة عنده (وأما قوله في بيعة أبي بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة) العظيمة (فلا يقدمن عليه أحد على انى أقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بأن أمثال هذه) الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للامامة (لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على أهليته للامامة * وخامسها) أي خامس الامور التى عليها مدار كلامهم في اثبات امامة على (ادعاء النص على امامة على اجمالا وتفصيلا * أما اجمالا فقالوا) نحن (نعلم) قطعا ويقينا (وجود نص جلى وان لم يبلغنا بعينه لوجهين * الاول ان عادة الرسول تقضى باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم) فى حال حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك أهل البلد فوضي) أي متساوين لا رئيس لهم (فكيف يجوز أن يخلى الامة باجمعها عند الغيبة الكبري التى لا رجوع بعدها بلا امام) يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم (والثانى

(قوله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض) وقيل ايضا ان خالدا لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه خطأ لانهم اسروا على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد رضى الله عنه ادفئوا اسارا كم أو لفظا غيره معناه معنى ادفئوا وكان ذلك اللفظ فى لغة المخاطب بمعنى اقتلوهم فظن ذلك الشخص انه امر بقتل الاسارى فقتل مالكا (قوله واما قوله فى بيعة ابى بكر رضى الله عنه الخ) ومعنى وقى الله شرها شر الخلاف الذى كان يظهر عندها من المهاجرين والانصار اذ قد يضاف الشئ الى الشئ اذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وليس منهما بل يظهر عندهما ومعنى ومن عاد الى مثلها فاقتلوه أن من عاد الى مثل الكلمات الموجبة

شفقته على الامة معلومة) مكشوفة لاسترة بها حتى قال انما أنا لكم مثل الوالد لولده (وعلمهم في أمر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يمين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا)ومن البين انه لانص في حق أبي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق علي (والجواب انه لما علم) النبي عليه السلام (ان الصحابة يقومون بذلك) التعيين (ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلي (معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة) اذ هو مما تتوفر الدواعي الى نقله (وأيضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع أبو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لايعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين مايشهد به بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب في نصرة الدين ثم لايحتج) علي (عليهم بذلك) النص الجلي (بل ولايقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الامامة مابالكم تتنازعون) فيها (والنص قد عين فلانا) لها (ولوزعم زاعم انه) أي عليا (فعل ذلك لم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباهتا منكرا للضرورة) فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشأنه (واما تفصيلا فالكتاب والسنة * أما الكتاب فمن وجهين * الاول) قوله تعالى (وأولو الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله والآية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء)اذ يجوز أن يقال أولى الا في كذا (ومنها) أي ومن الامور التي تعمها الآية (الامامة) والخلافة (وعلى من أولي الارحام دون أبي بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز أن يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة أو الارث أو العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا أحدها فقط وتحريره انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام أولى من كل الوجوه والا كانت باقية على اطلاقها *(الثاني) قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف) أي الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة (واما) المحب و (الناصر تقليلا للاشتراك)

لتبديل الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير (قوله تقليلا للاشتراك) تعليل لحصر الولي في المعنيين

في لفظ الولي وأيضا لم يعهد له في اللغة معني ثالث (والناصر غير مراد) في هذه الآية (لعموم النصرة) والمحبة في حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) أي بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية (فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام و) قد (أجمع أئمة التفسير على (ان المراد) بالذين يقيمون الصلاة الى قوله تعالى وهم راكعون (علي) فانه كان في الصلاة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية (وللاجماع على ان غيره) كابي بكر مثلا (غير مراد) فتعين انه المراد فتكون الآية نصا في امامته (والجواب ان المراد هو الناصر والادل نظم الآية (على امامته) وكونه أولى بالتصرف (حال حياة الرسول) ولا شبهة في بطلانه (ولان ماتكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلا في حقه لاينافي شموله لغيره أيضا ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة (ولان ذلك) أي حمل الولي في الآية علي الاولى والاحق بالتصرف (غير مناسب لماقبلها وهو قوله يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصاري أولياء بعضهم أولياء بعض) فان الاولياء ههنا بمعني الانصار لا بمعني الاحقين بالتصرف (و) غير مناسب (مابعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين منوا فان حزب الله هم الغالبون) فان التولى ههنا بمعني المحبة والنصرة دون التصرف فوجب أن يحمل مابينهما على النصرة أيضا ليتلاءم أجزاء الكلام * (وأما السنة فمن وجوه * لأول خبر الغدير وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وأمر بجمع الرحال فصعد عليها (وقال لهم أولست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى) ههنا (هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث ولانه أي لفظ المولى (يقال للمعتق والمعتق وابن العم

وحاصله انه لوثبت استعماله في معنى ثالث فهو معنى مجازي لا يصار اليه الا لدليل لا معنى حقيقي لأن المجاز خير من الاشتراك كما ثبت في الاصول (قوله لاينافي شموله لغيره) لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما تقرر في موضعه ودعوى انحصار ايتاء الزكاة حالة الركوع في علي بناء على انه الذي أعطى خاتمه في الصلاة مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون في صلاتهم لا كصلاة اليهود خالية عن الركوع أو بمعنى انهم خاضعون (قوله الاول خبر الغدير الخ) فيه ان غايته الدلالة على

والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والسنة الاولى غير مرادة) ههنا (قطعا) فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي الى الكذب والنبي عليه السلام لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل واحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولي بالتصرف لما ذكرناه (ولانها أي المعاني المذكورة (تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك (دفعا للاشتراك) اللفظي (الجواب منع صحة الحديث ودعوي الضرورة)في العلم بصحته لكونه متواترا (مكابرة كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث) كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابن أبي داود السجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث (ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن) ورد هذا بان غيبته لاتنافي صحة الحديث الا أن يروي هكذا أخذ بيد علي أو استحضره وقال (وان سلم) ان هذا الحديث صحيح (فرواته) أى أكثرهم (لم يرووا مقدمة الحديث) وهى الست أولى بكم من أنفسكم فلا يمكن أن يتمسك بها في أن المولى بمعني الاولى (والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر الحديث) وهو قوله وال من والاه الخ (ولان مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد) من أئمة العربية وقوله تعالى ومأويكم النار هي مولاكم أى مقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال الله تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا أيضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له (و) الاستعمال أيضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى (لجواز) ان يقال (هو أولى من كذا دون مولى من كذا و) ان يقال (أولى الرجلين

استحقاقه الامامة في الحال لكن من أين يلزم نفي امامة الأئمة الثلاثة قبله كما هو مدعاهم

(قوله يؤدى الى الكذب) فان عليا رضي الله عنه ليس بمعتق لمن كان النبي صلى الله عليه وسلم معتقاله وهو ظاهر ولا جارا لمن كان النبي عليه السلام جاراله ولا ابن عم لمن كان النبي عليه السلام ابن عم له فانه عليه السلام ابن عم لجعفر وعلي ليس كذلك بل ابن أبيه لانه أخوه (قوله فان كل أحد يعلم من دينه الخ) قيل يجوز أن يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون أبعد عن التخصيص الذي يحتمله أكثر العمومات وليكون أولى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام وهو ظاهر (قوله ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره أحد) أجيب عنه بأن المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والأولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول من أئمة اللغة قال أبو عبيدة هي موليكم أى أولى بكم وقال عليه السلام أيما امرأة نكحت بغير اذن مولاها أى الاولى بها والمالك لتدبير أمرها ثم المراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الأولى ليعترض

أو الرجال دون مولى) الرجلين أو الرجال (وان سلم) ان المولى بمعنى الاولى (فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل) يجوز ان يراد الاولى (في أمر من الامور كما قال الله تعالى ان أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه) وأراد الاولوية فى الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا فى التصرف فيه (وتقول التلامذة نحن أولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن أولى بسلطاننا) ولا يريدون الاولوية في التصرف والتدبير بل في أمر ما والصحة الاستفسار) اذ يجوز ان يقال في أي شئ هو أولى في نصرته أو محبته أو التصرف فيه (و) لصحة (التقسيم) بان يقال كون فلان أولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط أمواله وأما في تدبيره والتصرف فيه وحينئذ لا يدل الحديث على امامته (الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه السلام) لعلى حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة (أنت مني بمنزلة هارون من موسي الا انه لا نبي بعدي فانه يدل علي ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسي سوي النبوة ثابتة لعلى من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه بعده) فانه لو عاش) هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى فى حياته بدليل قوله اخلفني في قومى لا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لتنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء (الا ان ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء) قال الامدى * الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقى فوجب ان يثبت ذلك لعلى الا أنه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل بأقصى ما يمكن ﴿ الجواب منع صحة الحديث ﴾ كما منعه

بأنه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله (قوله للقيام مقامه) اى بطريق التعيين فانه لو عاش هارون بعد وفاة موسى عليه السلام لتعين خلافته وبهذا القدر لو تم ثبت مدعاهم ولا يرد ما يقال غايته الدلالة على استحقاقه الامامة لا على نفي امامة الائمة الثلاثة قبله فتأمل (قوله قال الآمدى الوجه الثانى الخ) انما أورد كلامه لان قول المصنف فى الجواب هذا ونفاذ أمر هارون الخ انما يلائم هذا التقرير لا تقرير المصنف نفسه (قوله ومن لوازمه استحقاق الطاعة الخ) فيه ان من لوازم استحقاق الطاعة حال حياة موسى عليه السلام ايضا واللازم باطل فى حق على رضى الله عنه وقد يجاب بانه لا يمكن اعمال الدليل فى حق زمن النبى عليه السلام للادلة القاطعة فيبقى

الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد (أو) نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل (المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة) أي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته (ولا يلزم دوامه) أي دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله أخلفني لا عموم له بحيث تقتضى الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يكون) حينئذ (عدم دوامه) بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها (ولا عزل اذا انتقل الى مرتبة أعلي وهو الاستقلال بالنبوة منفرا) يعني وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين وبيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك أشرف وأعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة (كيف والظاهر متروك) أى وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا (لان من منازل هارون كونه أخا) نسبيا (ونبيا) والعام المخصوص ليس حجة في الباقي أو حجتيه ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله (هذا ونفاذ أمر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة) عن موسي كما اعترفتم به في هذا الوجه (وقد نفي النبوة) ههنا لاستحالة كون علي نبيا (فيلزم نفي مسببه) الذى هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر (الثالث) من وجوه السنة (قوله عليه السلام سلموا على علي بأمرة المؤمنين) بكسر الهمزة (الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم) الدال على عدم النص الجلي (وكذا قوله أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني) بكسر الدال (وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة) على الوجوه المذكورة نقول (هذه النصوص) التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على امامة أبي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه * الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في

معمولا في حق زمن الوفاة (قوله لكان اولى) وجه الاولوية ان النبوة المستثناة وان قيدت بقوله بعدي الا ان النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالمستثنى في الحقيقة مطلق النبوة (قوله سلموا على علي بأمرة المؤمنين) فيه انه لا يدل على عدم التراخي عن وفاته عليه السلام (قوله قل للمخلفين من الاعراب الآية)

الارض) كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم والخطاب للصحابة (وأقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق) فوجب أن يوجد في جماعة منهم خلافة تمكن بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (الا خلافة الخلفاء الاربعة فهى التي وعد الله بها * الثانى قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون وليس الداعي) الى هؤلاء القوم لطلب الاسلام (محمدا عليه السلام لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا) كذلكم قال الله من قبل فقد علم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه الآية انهم لا يتبعون أبدا فكيف يدعوهم الى القتال وأيضا فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حياته عليه السلام (ولا عليا لانه لم يتفق له) في أيام خلافته (قتال لطلب الاسلام) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها (ولا من بعده) من الولاة والحكام (لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا) الآية (فهو) أي ذلك الداعى الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد (أحد الخلفاء الثلاثة ويلزم خلافة أبى بكر لعدم القائل بالفصل) بل الظاهر انه أبو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة أصحاب مسيلمة (الثالث لو كانت امامة أبى بكر باطلة لما كان) أبو بكر (معظما) ممدوحا (عند الله لكنه معظم وأفضل الخلق عنده) بعد رسول الله (وسنزيده شرحا) وبيانا فى مسئلة الافضلية * (الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون له ياخليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم أولئك هم الصادقون) فتكون خلافته حقا * (الخامس لو كانت الامامة حق علي ولم تعنه الامة عليه) كما تزعمون (لكانوا شر الامم لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن * (السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر وأقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد) فلا يجوز أن يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين (قلنا ليس أقل من خبر الطير) الذي يستدلون به على الافضلية كما سيأتى ان شاء الله تعالى (و) لا من خبر (المنزلة) الذى مر (وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه

أى الذين تخلفوا عن حرب الحديبية (قوله وان القوم المذكورين بنو حنيفة) وكانوا قد ارتدوا ولهذا قال الله تعالى يقاتلونهم او يسلمون فان المرتد لا يقبل منه الا الاسلام أو السيف وقيل المراد بالقوم المذكورين فارس أو الروم ومعنى يسلمون ينقادون لان الروم نصارى وفارس مجوس فيقبل منهم الجزية وان لم يقبل من

الآحاد تحكما) فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا * (السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا) فقد حكم بان القائمين بالامر في مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه في أمر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين به بعدها من أهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة * (الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر في الصلاة) حال مرضه واقتدى به (وما عزله) كما مر تقريره (فيبقى) بعده (اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله في أمر ديننا أفلا نقدمك في أمر دنيانا * تذنيب * امامة الائمة الثلاثة تعلم مما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة) يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة أبي بكر وأما امامة الائمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها أو بعضا منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلام الخلافة بعدي الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدي الى آخره (وطريقه) المعول عليه (في حق عمر نص أبي بكر) وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وأمره ان أكتب هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان أحسن السيرة فذلك ظني به والخير أردت وان تكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون (وفي حق عثمان وعلي البيعة) فان عمر لم ينص على أحد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وقال لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم أفضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فأراد أن يستظهر برأي غيره في التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين وأربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب أقرب وان تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين أحدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصي بها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي رضي الله تعالى عنه ﴿ المقصد الخامس ﴾ في أفضل الناس بعد رسول الله هو عندنا وأكثر

مشركي العرب اتفاقا ومن مشركي العجم ايضا عند الشافعي رحمه الله (قوله جعل الامامة شورى بين ستة)

قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه وعند الشيعة وأكثر متأخر المعتزلة علي * لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقي الذي يؤتي ماله يتزكي قال أكثر المفسرين و) قد (اعتمد عليه العلماء انها نزلت في أبي بكر فهو) اتقى و من هو اتقى فهو (أكرم عند الله لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وهو) أي الاكرم عند الله هو (الافضل) فابو بكر أفضل ممن عداه من الامة (وأيضا فقوله ومالاحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن) الحمل على (على اذ عنده نعمة التربية) فان النبي ربى عليا (وهي نعمة تجزي) واذالم يحمل عليه تعين أبو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقي هو أحدهما لاغير * (الثاني قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر عم الامر) بالاقتداء (فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالافضلية اذلا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم) اذلا يجوزون امامة المفضول أصلا كما سيأتي * (الثالث قوله عليه السلام لابي الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر * الرابع قوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول أهل الجنة ماخلا النبيين والمرسلين * الخامس قوله عليه السلام ماينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره * السادس تقديمه في الصلاة مع انها أفضل العبادات وقوله يأبى الله ورسوله الا أبابكر) وفي معناه قوله يأبى الله والمسلمون الا أبا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلاة في أيام مرضه فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعه أخرج وقل لابي

أي جعلها بينهم يتشاورون فيها و يعينون من هو أحق بحسب رأيهم (**قوله** اذلا يؤمر الافضل الخ) لعل هذا الزاي اذ يجوز عندنا امامة المفضول كما سيجيء الا أن قوله سيما عندهم يشعر بان ماقبله على عمومه ففيه مافيه (**قوله** الثالث قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لابي الدرداء الخ) اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور لايدل على انه أفضل بل على ان غيره ليس أفضل منه فيجوز أن يكون مساويا له و بأنه يجوز أن يكون أيضا بحسب وقت أي يكون الأفضل عند ورود هذا الخبر هو و بعد ذلك يكون غيره أفضل منه والجواب عن الأول أن مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وان كان ان غيره ليس أفضل منه الا أن مفهومه بحسب العرف انه أفضل من غيره لأنه حيث يقال ليس في هذا البلد أحد أفضل من فلان يفهم كل أحد انه أفضل أهله والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف وأيضا روى أن أبا الدرداء كان يمشي أمام أبا بكر رضى الله عنهما فقال صلى الله تعالى عليه وسلم أتمشي أمام من هو خير منك فقال أبو الدرداء أهو خير مني فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والله ماطلعت الخ فهذه القصة تدل على أن المراد أفضليته مطلقا لامساواته كما لايخفى وعن الثاني أن تقييده بالوقت خلاف الأصل لأن الأصل عدم التقييد (**قوله** سيدا كهول أهل الجنة) أي سيد الكهول الذين يدخلون الجنة ولا يلزم منه كون بعض أهل الجنة كهول الجنة حين كونه في الجنة حتى يشكل بقوله عليه السلام أهل

بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم أبو بكر فقال ياعمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرات (السابع قوله عليه السلام خير أمتي أبو بكر ثم عمر * الثامن قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت أبا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي * التاسع قوله عليه السلام) وقد ذكر عنده أبو بكر (واين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف * العاشر قول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم وقوله اذ قيل له ماتوصي) أي أما توصي وماتعين من يقوم مقامك بعدك (ما أوصى رسول الله حتى أوصي ولكن ان أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم * لهم) أي للشيعة ومن وافقهم (فيه) أى في بيان أفضلية علي (مسلكان الاول ما يدل عليه) أي على كونه أفضل (اجمالا وهو وجوه * الاول آية المباهلة) وهي قوله تعالى تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم (وجه الاحتجاج ان قوله) تعالى (وأنفسنا لم يرد به نفس النبي) لان الانسان لايدعو نفسه (بل المراد به علي دلت عليه الاخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند أهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام (وليس نفس علي نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) في الفضل والكمال (فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي) فيساوي النبي في كل فضيلة سوي النبوة فيكون أفضل من الامة (وقد يمنع أن المراد) بأنفسنا (علي) وحده (بل جميع قراباته وخدمه) النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه) تدل عليه صيغة الجمع * الثاني خبر الطير وهو قوله) عليه السلام حين أهدى اليه طائر مشوي (اللهم ائتني بأحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطاير فأتي علي) وأكل معه الطائر (والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم) فيكون هو أفضل وأكثر ثوابا (وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب اليه في كل شئ لصحة التقسيم وادخال

الجنة جرد مرد (قوله لو كنت متخذا خليلا الحديث) الخليل الصاحب الواد الذي يفتقر اليه و يعتمد عليه في الأمور فان أصل التركيب للحاجة والمعنى لو كنت متخذا من الخلق خليلا أراجع اليه في الحاجات واعتمد عليه في المهمات لاتخذت أبا بكر ولكن الذي ألجأ اليه وأعتمد عليه في جملة الامور ومجامع الاحوال هو الله تعالى (قوله بل جميع قراباته) فيه ان تصريحه بالابناء والنساء يأبى عن ذلك لدخولها حينئذ في الانفس اللهم الا أن

لفظ الكل والبعض) ألا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال أحب خلقه اليه في كل شيء أو في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون أكثر ثوابا في شيء دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا * (الثالث قوله عليه السلام في ذي الثدية يقتله خير الخلق) وفي رواية خير هذه الامة (وقد قتله علي وأجيب بانه ماباشرة قتله فيكون من باشره من أصحابه خيرا منه) ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا (وأيضا فمخصوص بالنبي) أي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث ولا كان علي خيرا منه (ويضعف حينئذ عمومه للباقي) وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان أفضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة * (الرابع قوله عليه السلام أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي ابن أبي طالب وأجيب بأنه) لادلالة للاخوة والوزارة على الافضلية وأما باقي الكلام فانه (يدل على انه خير من يتركه قاضيا) لدينه (ومنجزا) لوعده وذلك لان قوله يقضي مفعول ثان لاتركه أو حال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل * الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير أمتي وأجيب بانه لايلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة * (السادس قوله عليه السلام خير من أتركه بعدي علي وأجيب بما مر) من انه لايلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد * (السابع قوله عليه السلام أنا سيد العالمين وعلي سيد العرب) قالت عائشة رضي الله عنها كنت عند النبي اذ قبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت بابي أنت وأمي يارسول الله الست سيد العرب فقال أنا الحديث (أجيب بان السيادة هي) (الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لاعموم له) فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء بل في بعض الاشياء * (الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على أهل الارض واختار منهم أباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك وأجيب بانه لاعموم فيه فلعله اختاره للجهاد) وبعلية فاطمة * التاسع انه عليه السلام لما آخي بين الصحابة اتخذه أخا لنفسه) وذلك يدل على علو رتبته وأفضليته (قيل لادلالة) لاتخاذه أخا على أفضليته (اذ لعل ذلك

يقال ذلك التصريح لزيادة شرفهم (قوله في ذي الثدية) كان رجلا منافقا في زمن النبي عليه السلام وصار خارجيا من علي كرم الله وجهه وكان له ثدي مثل ثدي المرأة (قوله يقضي ديني) أي يقضي مابقي علي من بيان الحق واظهار كلمة الصدق وينجز وعدي أي يأتي بما وعدت (قوله بابي أنت وأمي) أي فديت بابي وأمي

لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة * العاشر قوله عليه السلام بعد مابعث أبا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لا عطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار وأعطاها عليا) فانه روى انه عليه السلام بعث أبا بكر أولا فرجع منهزما وبعث عمر فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما أصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام أين علي فقيل انه أرمد العين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية (وذلك يدل على ان ماوصفه به لم يوجد في غيره) ويلزم منه أن يكون أفضل ممن عداه (فقيل نفي) هذا (المجموع لا يجب أن يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز أن يكون بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا) بل في كونه كرارا غير فرار * (الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على كما نقله كثير من المفسرين) والمولي بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه أفضل منهم لان نصرته من أفضل العبادات وأيضا بدأ لله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلى فدل علي كونه أفضل من غيره (فقيل) دليلكم علي ان المراد به على (معارض بما عليه الاكثر من العموم) الشامل له ولغيره (و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالضحاك وغيره (من ان المراد أبو بكر وعمر * الثاني عشر قوله عليه السلام من أراد أن ينظر الى آدم في علمه والي نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسي في هيبته والى عيسي في عبادته فلينظر الى ابن أبى طالب فقد ساواه) النبى عليه السلام (بالانبياء) المذكورين (وهم أفضل من سائر الصحابة اجماعا) فكذا من ساواهم (وأجيب بانه تشبيه) لعلي بكل واحد من هؤلاء الانبياء في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (والا كان على أفضل من الانبياء) المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذ (لكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع) منعقد قبل ظهور المخالف الثابت (على ان الانبياء

(**قوله** والاجماع منعقد على ان الانبياء عليهم السلام أفضل من الاولياء) قيل الاجماع انما هو على تفضيل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على الرسول لاعلى تفضيل النبوة على الولاية فعن بعض الصوفية ان الولاية أفضل من النبوة لان الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والنبوة تنبئ عن التبليغ كمن أرسله الملك الى الرعايا لتبليغ أحكامه الا ان الولى لا يبلغ درجة النبي لجمعه بين الولاية والنبوة وردبان فى التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظة للجانبين فيتضمن قرب الولاية وشرفها لامحالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار

أفضل من الاولياء * المسلك الثاني ما يدل عليه) أى على كونه أفضل (تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما تكون بماله من الكمالات وقد اجتمع فى على منها ما تفرق في الصحابة وهى أمور * الاول العلم وعلى أعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على ارشاده وكان في صغره فى حجره * وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت وذلك) الذى ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ وأما أبو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة ومرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم على والقضاء يحتاج الي جميع العلوم) فيكون أعلم فيها جميعا (فلا يعارضه نحو أفرضكم زيد وأقرؤكم ابى) فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط (ولقوله تعالى وتعيها أذن واعية) أى حافظة (وأكثر المفسرين على انه على) ومقام المدح يقتضى الاختصاص بما مدح به (ولانه) أي عليا (نهي عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر) ونبهه على ان قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان أقل مدة الحمل ستة أشهر (و) نهاه أيضا (عن رجم الحاملة) التى أقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها (فقال عمر) في كل واحدة من القضيتين (لولا علي لهلك عمر ولقول علي أو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لاجواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم بأن التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل علي ما ذكرناه قوله (والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار الا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أى شئ نزلت) ويؤيده ان أول كلامه مشتمل علي الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة (ولان عليا ذكر فى خطبته من أسرار التوحيد

تضمنها للولاية خارج عن البحث فان التبليغ من الحق الى الخلق له جهة الى الحق هى الولاية وجهة الى الخلق هى الرسالة والبحث فى تفضيل الجهة الثانية على الاولى لا فى تفضيل المجموع (قوله يقتضى بلوغه فى العلم الخ) لما قيل العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر والعلم فى الكبر كالنقش فى المدر (قوله لو كسرت لى الوسادة الخ) كسر الوسادة كناية عن الجلوس للحكم (قوله فلا يتجه عليه اعتراض أبى هاشم الخ) وقد يجاب أيضا بان المراد الحكم بما

والعدل والنبوة والقضاء والقدر مالم يقع مثله فى كلام) سائر (الصحابة) فدل على انه أعلم (ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن) فان خرقة المشايخ تنتهى اليه (وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وكان فى الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذى) تكلم فيه أولا و (أمرأ بالاسود الدئلى بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق) فانه كان أعلم بها من غيره * (الثانى) من تلك الامور (الزهد اشتهر عنه مع انه اتساع أبواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في المآكل والملابس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا * الثالث الكرم) قد اشتهر عنه انه (كان يؤثر المحاويج) والمساكين (على نفسه وأهله) وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق الصلاة بخاتمه ونزل) فى شأنه (مانزل) على ماص (وتصدق) أيضا في ليالى صيامه المنذور بما كان فطوره (ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا * الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل أكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين وتواتر وقائعه في خيبر وغيره * الخامس حسن خلقه) قد اشتهر ذلك منه (حتى نسب الى الدعابة)وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان* (السادس مزيد قوته حتي قلع باب خيبر بيده وقال ماقلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة إلهية * السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي عليه السلام لكن كان أخا عبد الله من الاب وأبو طالب أخاه من الاب والام* الثامن اختصاصه

فيها من الادلة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان المناسب لهذا على أهل التوبة لا بينهم فتأمل (قوله أو سهل أو جبل) السهل ضد الجبل وأرضه سهلة والنسبة اليه سهلى بالضم على غير قياس وسهل القوم صاروا الى السهل (قوله ينتسبون اليه فى الاصول) قيل ذلك لطول عمره كرم الله وجهه ولو طال عمر أبى بكر رضى الله عنه لربما استندوا اليه أكثر من ذلك (قوله فى ليالى صيامه المنذور) روى انه مرض الحسن والحسين رضى الله عنهما فنذر على وفاطمة وفضة جارية لهما ان عوفيا صيام ثلثة أيام فعوفيا ولم يكن عندهم شئ فاستقرض على رضى الله عنه ثلاثة أصوع شعير من يهودى وطحنت فاطمة رضى الله عنها صاعا وخبزت خمسة اقراص على عددهم فعند الافطار سأل سائل يا أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسكين من مساكين المسلمين أطعمونى أطعمكم الله تعالى فى الجنة من موائد الجنة فآثروه به و باتوا لم يطعموا شيأ وأصبحوا صياما وفى الليلة الثانية خبزت خمسة أقراص من الصاع الثانى فعند الافطار سأل يتيم فآثروه به ولم يطعموا شيأ فاصبحوا صياما وفى الليلة الثالثة خبزت خمسة أقراص من الصاع الثالث فعند الافطار سأل أسير فآثروه به فنزل قوله تعالى يوفون بالنذر ويخافون يوما

بصاحبة كفاطمة) سيدة نساء العالمين (وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب أهل الجنة) كما ورد في الحديث (ثم أولاد أولاده ممن اتفق الانام علي فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد) مع علو طبقته (سقاءفى دار جعفر الصادق رضي الله عنه و) كان (معروف الكرخي بواب دار على بن موسى الرضا) هذا مما لا شبهة في صحته فان معروفاً كان صبيا نصرانيا فأسلم علي يد على بن موسي وكان يخدمه وأما أبو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب أن يكون أفضل من غيره ﴿ والجواب عن الكل انه يدل علي الفضيلة وأما الافضلية فلا كيف ومرجعها) أى مرجع الافضلية التى نحن بصددها (الى أكثر الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود الى الاكتساب) للطاعات (والاخلاص) فيها (وما يعود) الى نصرة الاسلام وما ترهم في تقوية الدين) ومن المعلوم في كتب السير ان أبا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فأسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حياة النبي عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته (واعلم ان مسئلة الافضلية لامطمع فيها فى الجزم واليقين) اذ دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعني الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل (وليست) هذه المسئلة (مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن) الذى هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين (والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لاتفيد القطع على مالايخفى على مصنف) لانها بأسرها اما آحاد أو ظنية الدلالة مع كونها متعارضة أيضا وليس الاختصاص بكثرة أسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله أن لايثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لايفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بأن امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل (لكنا وجدنا السلف قالوا بأن الافضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على وحسن ظننا بهم يقضي بأنهم لولم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم فى ذلك) القول (وتفويض ماهو الحق فيه الى الله) قال الآمدى وقد يراد بالتفضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر اما بأصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة

فيها ككونه اعلم مثلا وذلك أيضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتماله ان تكون الفضيلة الواحد أرجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعني أيضا ﴿المقصد السادس﴾ في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم) كالامامية (لانه قبيح عقلا فان من ألزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون) وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح وأما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا (اذ لعله أصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل أمر) والقيام به (معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة) والرياسة (أعرف وبشرائطها أقوم) وعلي تحمل أعبائها أقدر (وفصل قوم) في هذه المسئلة (فقالوا نصب الافضل ان أثار فتنة لم يجب) كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول(والاوجب) ﴿ المقصد السابع ﴾ انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله) سبحانه وتعالي (عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه) كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنو معه نورهم يسعي بني أيديهم وقوله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول قد أحبهم وأثني عليهم في أحاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا أصحابي فلو ان أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا مابلغ مد أحدهم ولا نصيفه ومنها قوله الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن

كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا (قوله مد أحدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف مكيل دون المد ويجيء بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشر أي لا ينال أحدكم بانفاق مثل جبل أحد ذهبا من الفضيلة والاجر ماينال أحدهم بانفاق مد طعام أو نصف منه لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصدق النية وكمال النفس مع مابهم من البؤس والضر (قوله لا تتخذوهم عرضا) أي هدفا يرمونهم بالمنكرات

أبغضهم فيبغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف علي ما آثرهم وجدهم في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك) أى تيقنه بحالهم (عن الطعن فيهم فرأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة فى المطولات مع التفصى عنها) فارجع اليها ان أردت الوقوف عليها (وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية) من المعتزلة (أنكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام) فيها بتخطئة أو تصويب وهم طائفة من أهل السنة (فان أرادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به اذ قال الشافعي) وغيره من السلف (تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا وان أرادوا انا لا نعلم أوقعت أم لا فباطل لوقوعها قطعا) وأنت خبير بان الشق الثاني من الترديد ينافي الاعتراف بوقوعها (واتفق العمرية أصحاب عمرو بن عبيد والواصلية أصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع بباقة بقلة لم نقبلها أما العمرية فلانهم يرون فسق الجميع) من الفريقين (وأما الواصلية فلانهم يفسقون أحد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شئ منهما والذى عليه الجمهور) من الامة هو (أن المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا على لانهما امامان فيحرم القتل والمخالفة قطعا) الا أن بعضهم كالقاضي أبي بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من أصحابنا ﴿ خاتمة ﴾ للمرصد الرابع (في الامر بالمعروف والنهى عن المنكر أوجبه قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع للمأمور به والمنهى عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر أثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الآمدى ذهب بعض الروافض الي انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفو فذهب أهل

والفواحش (قوله ينافى الاعتراف بوقوعها) فلا يصح جعل هذا الشق من شقى الترديد فى المعترفين

السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال أبو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهى من المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذى يدل على وجوبه عدنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الي الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرون بالمعروف ولتنهن عن المنكر اوليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب وأما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شائعا ذائعا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه (ولوجوبه) بعد علمه بان ما يامر به معروف وان ما ينهي عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التى اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهى والمنهى (شرطان أحدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب وكذا) لا يجب (اذا ظن انه لا يفضى الى المقصود بل يستحب حينئذ اظهارا لشعار الاسلام) فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة (وثانيهما عدم التجسس) والتفتيش عن أحوال الناس (للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها (واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله فان من أبدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله (و) أيضا قد (علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده انه ولى الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه

(قوله بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ستفترق الخ) طعن بعضهم في صحة هذا الخبر فقال ان أراد باثنين وسبعين فرقة أصول الأديان فلن يبلغ هذا العدد وان أراد الفروع فانها تتجاوز هذا العدد الى أضعاف ذلك اجاب الامام الرازى بأن المراد ستفترق أمتى في حال ما وليس فيه دلالة على ان افتراقها في سائر الأحوال لا يجوز أن يزيد

أجمعين) والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين ﴿ تذييل ﴾ للكتاب (في ذكر الفرق التي أشار اليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به) قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولا في أمور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته ائتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتي قال عمر ان النبي قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسي ابن مريم وقال أبو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالي وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كأني ماسمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ماروى عنه من أن الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي كما مر وفي قتال مانعي الزكاة حتي قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه

(قوله وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية) قيل في الاستدلال بهذه الآية بحث اذ مثلها وردت في حق المسيح بن مريم صلى الله تعالى عليه وسلم مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى في سورة المائدة ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل والأولى الاستدلال بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون والجواب ان القصر في قوله تعالى وما محمد الا رسول الآية قصر افراد كما ذكر في التلخيص فان الشيطان لما صرخ يوم أحد ان محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم قتل واستعظم الصحابة رضي الله عنهم ذلك جعلوا كأنهم ينكرون وفاته ويدعون انه صلى الله عليه وسلم جامع بين الرسالة والتبري عن الهلاك فنزلت الآية ومعناها حينئذ ان محمدا صلى الله عليه وسلم مقصور عن الرسالة لا يتعداها الى التبري عن الهلاك ومن البين انها حينئذ تصير حجة على عمر رضي الله عنه وأما الآية التي وردت في حق المسيح عليه السلام فمعناها والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة لا يتعداها الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل ماقبل الآية وهو قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ومرادهم ثالث ثلاثة مستحقين للعبادة ولذا رد الله تعالى عليهم بقوله ومامن اله الا الله وينقص

السلام أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لااله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم فقال له أبو بكر أليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ولو منعوني عقالا مما أدوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة ثم في أمر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم أيضا في بعض أحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الي آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق أهل الاسلام وأرباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول ﴿اعلم﴾ ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والجبرية والنجارية والمشبهة والناجية *

الفرق الاولى المعتزلة أصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري) وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال ياامام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة أخرى يرجئون الكبائر ويقولون لاتضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل أنا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى أسطوانة من أسطوانات المسجد(وأخذ يقرر) على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من (أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلايكون مؤمنا وليس بكافر أيضا لاقراره بالشهادتين ولو وجود سائر أعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار (فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل)فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة (ويلقبون بالقدرية لاسنادهم أفعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها (وانهم قالوا ان من يقول

واحد فالفرق ظاهر (قوله وانكارهم القدرة فيها) دفع لما يرد على كلام المصنف من ان المناسب على ماذكره هو القدرة بضم القاف فأشار الشارح الى أن اسناد أفعال العباد الى قدرتهم يتضمن نفي القدرة فيها فالتسمية باعتبار

بالقدر خيره وشره من الله أولى باسم القدرية) منا وذلك لان مثبت القدر أحق بأن ينسب اليه من نافيه فنقول كما يصح نسبة مثبتة اليه يصح نسبة النافي أيضا اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به (و) لا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه (يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة) فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خلق شيئا ثم أنكره والنافقون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله سبحانه (و) يرده أيضا (قوله عليه السلام) في حق القدرية (هم خصماء الله في القدر) ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على مالا يريد الله بل يكرهه (و) المعتزلة لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد) وذلك (لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة (يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب أيضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه أصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا أيضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالي احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) أي المعتزلة (جميعا بان القدم أخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة (وبنفي الصفات) الزائدة على الذات (وبأن كلامه) تعالى (مخلوق محدث)مركب من الحروف والاصوات (وبأنه غير مرئي في الآخرة) بالابصار (و) بأن الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة) والمصلحة (في أفعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم) انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الوصالية أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء (قالوا بنفي الصفات) قال الشهرستاني شرعت أصحابه في هذه المسألة بعد ماطالعوا كتب الفلاسفة وانتهي نظرهم الى أن ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي أو حالان كما قاله أبو هاشم (و) قالوا (بالقدر) أي اسناد أفعال العباد الى قدرهم (وامتناع

هذا المتضمن * وليكن هذا آخر ما أردنا ايراده في حواشي المواقف فنسأل الله تعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم * انه هو البر الرحيم * وأن ينفع به المخلصين * ويجعله ذخرا ليوم الدين * والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين

(تمت الحاشية تأليف العالم العلامة والبحر الفهامه الشيخ حسن چلبي تغمده الله برحمته آمين)

اضافـة الشر الى الله و) قالو (بالمنزلة بين المنزلتين) على ما مر تفصيله (وذهبوا الى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وأن يخلد في النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين) أي الزوج والزوجـة فان احداهما فاسق لابعينه * (العمرية مثلهم) أي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم (الا أنهم فسقوا الفريقين) في قصتى عثمان وعلى وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق (الهذيلية أصحاب أبي الهذيل) ابن حمدان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الي أن الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهـم لكانوا مكلفين ولا تكليف فى الآخرة) وان أهل الخلدين) تنقطع حركاتهم (ويصيرون الى خمود) دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار انما ارتكب أبو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا أقول أيضا بحركات لا تنتهى الى آخرها بل تصـير الى سكون وتوهم ان ما لزمه فى الحركة لايلزمه فى السكون (ولذلك سمى المعتزلة اباالهذيل جهمى الآخرة) وقيل انه قدرى الاولى جهمى الآخرة (و) قالوا (ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته) حى بحياة هي ذاته وأخـذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لاتعدد فيه أصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات (و) قالوا هو (مريد بارادة) حادثة (لا فى محل) وأول من أحدث هذه المقالة هو العلاف (و) قالوا (في بعض كلامه) تعالي (لا في محل وهو كن) وبعضه فى محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل (و) قالوا (ارادته) تعالى غير المراد) قيـل لان ارادته عبارة عن خلقه لشئ وخلقه لشئ مغاير لذلك الشئ بل الخلق عنـدهم قول لا في محـل أعني كلمة كن فتأمل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر (فيما غاب لاتقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة) أو أكثر وقالوا لاتخلو الارض عن أولياء الله تعالى هـم معصومون لايكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة

قولهم لا التواتر الذى هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام ﴿ النظامية أصحاب ابراهيم بن سيار النظام ﴾ وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة (قالوا لايقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا مالا صلاح لهم فيه ولا) يقدر (أن يزيد) في الآخرة (أو ينقص من ثواب وعقاب) لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لايكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب (و) قالوا (كونه) تعالى (مريدا لفعله انه خالقه) على وفق علمه (و) كونه مريدا (لفعل العبد انه آمر به و) قالوا (الانسان هو الروح والبدن آلتها) وقد أخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم (و) قالوا (الاعراض) كالالوان والطعوم والروائح وغيرها (أجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض أجسام وأخرى بان الاجسام اعراض (و) قالوا (الجوهر مؤلف من الاعراض) المجتمعة (والعلم مثل الجهل) المركب (والايمان مثل الكفر) في تمام الماهية وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له (و) قالوا (الله خلق الخلق) أي المخلوقات (دفعة) واحدة على ماهي عليه الآن معادنا ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق أولاده الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض (والتقدم والتأخر في الكون والظهور) وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز (و) قالوا (نظم القرآن ليس بمعجز) انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه (و) قالوا (التواتر) الذى لايحصي عدده (يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس) شيء منهما (بحجة و) قالوا (بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته) أي ثبوت النص من النبي على علي رضي الله عنه (لكن كتمه عمر وقالوا من خان) بالسرقة (فيما دون نصاب الزكاة) كمائة وتسعة وتسعين درهما وأربعة من الابل مثلا (أو ظلم به) على غيره بالغصب والتعدي (لايفسق ﴿ الاسوارية أصحاب الاسواري) وافقوا النظامية فيما ذهبوا

اليه و (زادوا) عليهم (ان الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه والانسان قادر عليه) لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على أحدهما قدر على الآخر فتعلق العلم أو الاخبار من الله تعالى باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد * (الاسكافية أصحاب أبي جعفر الاسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فانه يقدر عليه * (الجعفرية أصحاب لجعفرين) جعفر (بن مبشر وابن حرب) وافقوا الاسكافية و (زادوا) عليهم متابعة لابن المبشر (ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع) من الامة (على حد الشرب خطأ) لان المعتبر في الحد هو النص (وسارق الحبة) فاسق (منخلع عن الايمان * البشرية هو بشر بن المعتمر) كان من أفاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد (قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها) كالادراكات من السمع والرؤية (تقع) أي يجوز أن تحصل (متولدة) في الجسم من فعل الغير كما اذا كان أسبابها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية) والجوارح عن الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظالما) لكنه لا يستحسن أن يقال في حقه ذلك بل يجب أن يقال (ولو عذبه لكان) الطفل بالغا (عاقلا عاصيا) مستحقا للعقاب (وفيه تناقض) اذ حاصله ان الله يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلا * (المزدارية هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة (وهو تلميذ بشر) أخذ العلم عنه وتزهد حتى سمي راهب المعتزله (قال الله قادر على أن يكذب ويظلم) ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا (ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولدا) لا مباشرة (وقال الناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظما) وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال (ومن لابس السلطان كافر لا يوارث) أي لا يرث ولا يورث منه (وكذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية) كافرا أيضا (الهشامية وهو هشام بن عمر الفوطي) الذي كان مبالغا في القدر أكثر من مبالغة سائر المعتزلة (قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده في القرآن (لاستدعائه موكلا) ولم يعلموا ان الوكيل في أسمائه بمعني الحفيظ كما في قوله تعالى وما أنت عليهم بوكيل (ولا يقال ألف الله بين القلوب) مع انه مخالف لقوله تعالى ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم (و)

قالوا (الاعراض لا تدل على الله ولا) على (رسوله) أى هى لاتدل على كونه تعالى خالقا لها ولا تصلح دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لادلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لاتنعقد مع الاختلاف) بل لابد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن في امامة أبي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقى في كل طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بعد) اذ لا فائدة في وجودهما الآن (ولم يحاصر عثمان ولم يقتل) مع كونه متواترا (ومن أفسد صلاة) في آخرها وقد (افتتحها أولا) بشروطها (فأول صلاته معصية منهى عنه) مع كونه مخالفا للاجماع * (الصالحية أصحاب الصالحي) ومن مذهبهم انهم (جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت) ويلزمهم جواز يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات أمواتا وان لا يكون الباري تعالى حيا (و) جوزوا (خلو الجوهر عن الاعراض) كلها * الحابطية هو أحمد بن حابط) نسب اتباعه الى أبيه وهو (من أصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث) هو المسيح والمسيح (هو الذي يحاسب الناس في الآخرة) وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمى المسيح لانه أبدع الاجسام واحدثها قال الآمدى وهولاء كفار مشركون *(الحدثية هو فضل الحدثى) ومذهبهم مذهب الحابطية الا أنهم (زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى أبدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به وأسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فأطاعه بعض فأقرهم فى دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فأخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهى النار وأطاعه بعض فى البعض دون البعض فأخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام اللذات على مقادير ذنوبهم فمن كان معاصيه أقل وطاعاته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ * (المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله

لم يخلق شيئا غير الاجسام) اما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام (و) قالوا (لا يوصف) الله (بالقدم) لانه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني (ولا يعلم) الله (نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع (والانسان لا فعل له غير الارادة) مباشرة كانت أو توليداً بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان * (الثمامية هو ثمامة بن أشرس النميري) كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس (قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها) اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمي سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه (والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصاري والمجوس والزنادقة يصيرون) في الآخرة (ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة) وهي قبل الفعل (ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه) كأنهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان المأمون وله عنده منزلة * (الخياطية أصحاب أبي الحسين بن أبي عمر والخياط قالوا بالقدر) أي اسناد الافعال الى العباد (وتسمية المعدوم شيئا) أي ثابتا متقرراً في حال العدم (وجوهراً وعرضا) أي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم (وان أرادة الله كونه) قادرا (غير مكره ولا كاره وهي) أي ارادته تعالى (في أفعال نفسه الخلق) أي كونه خالقا لها (وفي أفعال عباده الامر بها (وكونه سميعا بصيراً) معناه (انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته أو غيره) معناه (انه يعلمه) * (الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء في أيام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة (قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد) أي في الواحد منا (انما هي) ارادته لفعله (عدم السهو) أي كونه عالما به غير ساه عنه (و) ارادته (لفعل الغير) هي (الميل) أي ميل النفس (اليه و) قالوا (ان في الاجسام ذوات طبائع) مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون (ويمتنع انعدام الجواهر) انما تتبدل الاعراض والجواهر باقية

على حالها كما قيل فى الهيولى (والنار تجتذب اليها أهلها لاان الله يدخلها) أي يدخلهم فيها (والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة * الكعبية هو أبو القاسم بن محمد الكعبي) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط (قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته) فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله أريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها (ولا يري نفسه ولا غيره الا بمعني انه يعلمه) كما ذهب اليه الخياطية (الجبائية هو أبو على) محمد بن عبد الوهاب (الجبائي) من معتزلة البصرة (قالوا ارادة الرب حادثة لافي محل) والله تعالى مريد بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفني بفناء لافي محل) عند ارادة الله تعالى فناء العالم (والله متكلم بكلام) مركب من حروف وأصوات (يخلقه) الله تعالى (في جسم) والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لامن قام به وحل فيه (ولا يرى) الله (فى الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لامؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد فى النار ولا كرامات للاولياء ويجب) على الله (لمن يكلف) أي للمكلف (اكمال عقله وتهيئة أسباب التكاليف له) أى يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ماهو أصلح له (والانبياء معصومون وشاركه) أبو على (فيها) أى فى الاحكام المذكورة (أبو هاشم ثم انفرد) عنه (بان الله عالم) لذاته (بلا) ايجاب (صفة) هى علم (ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى (سميعا بصيرا) معناه (انه حي لا آفة به ويجوز الايلام للعوض * البهشمية انفرد أبو هاشم عن أبيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية) مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة (وبأنه لاتوبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه) ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع أدنى ذنب أصر عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة) فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعدما صار أخرس ولا توبة والزاني عن زناه بعد ماجب (ولا يتعلق علم) واحد (بمعلومين على التفصيل ولله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة) قال الآمدى هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا أنه ليس قديما ولا معني لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة له غير معلومة مما لا سبيل اليه * (الفرقة الثانية) من كبار الفرق الاسلامية (الشيعة) أي الذين شايعوا عليا وقال انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن أولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه أو من أولاده (وهم

اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا أصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية * اما الغلاة فثمانية عشر * السبائية قال عبد الله بن سبا لعلي أنت الاله حقا) فنفاه علي الي المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو أول من أظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت أصناف الغلاة (وقال) ابن سبا (وانه لم يمت) علي ولم يقتل (وانما قتل ابن ملجم شيطانا) تصور بصورة علي (وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل) بعد هذا (الى الارض ويملأها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام ياأمير المؤمنين (الكاملية قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق و) قال (بالتناسخ) في الارواح عند الموت (وان الامامة نور يتناسخ) أي ينتقل من شخص الى آخر (وقد تصير في شخص نبوة) بعد ما كانت في شخص آخر امامة * البيانية قال بيان بن سمعان التميمي) النهدي اليمني (الله على صورة نسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان * المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان) بل رجل (من نور على رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على رأسه) وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى (ثم) انه (كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه) أي من عرقه (بحران أحدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزعه) أي انتزع بعضا من ظله (فجعل) وخلق (منه الشمس والقمر وأفنى الباقي) من الظل (نفيا للشريك) وقال لا ينبغي أن يكون معي اله آخر (ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر) أي الكفار (من المظلم والايمان) أي المؤمنين (من النير ثم أرسل محمد او الناس في ضلالة وعرض الامانة وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان وهو أبو بكر حملها بامر عمر) حين ضمن أن يعينه على ذلك (بشرط أن يجعل) أبو بكر (الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في) حق (أبي بكر وعمر) هؤلاء يقولون (الامام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن علي بن الحسين) بن علي (وهو حي) مقيم (في جبل حاجر) الى أن يؤمر بالخروج (وقيل المغيرة) فانه لما قتل

اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به (الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتي انتهت الى علي وأولاده الثلاثة ثم الى عبد الله هذا و) قالت الجناحية (هو) عبد الله (حي) مقيم (بجبل باصفهان) وسيخرج (وأنكروا القيامة واستحلوا المحرمات) من الخمر والميتة والزنا وغيرها (المنصورية هو أبو منصور العجلي) عزا نفسه الى أبي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعي الامامة لنفسه (قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين) ثم انتقلت عنه الي أبي منصور وزعموا ان أبا منصور (عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني) ثم أنزله الى الارض (وهو الكسف) المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن أبي طالب (و) قالوا (الرسل لا تنقطع) أبدا (والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد) أي رجل أمرنا ببغضه (وهو ضده) أي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر (وكذا الفرائض والمحرمات) فان الفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاتهم والمحرمات أسماء رجال أمرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة (الخطابية هو أبو الخطاب الاسدى) عزا نفسه الى أبي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه (قالوا الائمة أنبياء وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته) أى زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب (بل) زادوا على ذلك وقالوا (الائمة آلهة والحسنان ابنا الله وجعفر) الصادق (اله ولكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي و) هؤلاء (يستحلون شهادة الزور لموافقيهم علي مخالفيهم والامام بعد قتله) أى قتل أبي الخطاب (معمر) أى ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون أبا الخطاب (و) قالوا (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها) والدنيا لا تفني (واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام) بعد قتله (بزيع) أى ذهب الى ذلك طائفة أخرى منهم (و) قالوا (ان كل مؤمن يوحى اليه) مستمسكين بقوله تعالي وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله اي بوحي من الله اليه (وفيهم) أى في أصحاب بزيغ (من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون) أبدا (بل) اذا بلغوا النهاية (يرفعون الى الملكوت

وقيل هو) أى الامام بعد أبي الخطاب (عمير بن بنان العجلي الا أنهم يموتون) أي يقولون بذلك * (الغرابية قالوا) محمد بعلى أشبه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب فبعث الله جبريل الى على (فغلط جبريل) في تبليغ الرسالة (من على الى محمد) قال شاعرهم *
غلط الامين فجازها عن حيدره * فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبريل * (الذمية) لقبوا بذلك لانهم (ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيتهما) أي قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلي (ولهم في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم عليا في أحكام الالهية وبعضهم يقدم محمداً (وقيل بالهية خمسة أشخاص) يسمون أصحاب العباء (هما وفاطمة والحسنان) وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شئ واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر (ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث *(الهشامية أصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي (قالوا الله جسم) اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه (وهو كالسبيكة البيضاء) الصافية (يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة) بفتح الميم هو الموضع الذى يجسه الطبيب كأنهم يريدون بها النبض قالوا (وليست هذه الصفات المذكورة غيره) أى غير ذاته تعالى (ويقوم) الله (ويقعد) ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم تدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما) أى على وجه لا يفضل أحدهما على الآخر (وارادته) تعالى (حركة هي لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها) لا قبله (بعلم لا قديم ولا حادث) لانه صفة والصفة لا توصف (وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره) لما مر (والاعراض لا تدل على الباري) انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها (والائمة معصومون دون الانبياء) لان النبي يوحي اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما *(وقال ابن سالم هو على صورة انسان) له يد ورجل وحواس خمس وأنف وأذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف) والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما *(الزرارية هو زرارة بن أعين قالوا بحدوث الصفات) لله (وقبلها) أى قبل حدوثها له (لا حياة) فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا * (اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى على

العرش تحمله الملائكة وهو أقوي منها) أي من الملائكة مع كونه محمولا لهم (كالكرسي يحمله رجلاه) وهو أقوي منهما * (الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه)* تعالي (نور غير جسماني) ومع ذلك هو (على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها * الرزامية قالوا الامامة) بعد على (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم على بن عبد الله بن عباس ثم أولاده الي المنصور ثم حل الاله في أبي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية فى المقنع (المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الي محمد) أي الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لما بما فيها (وقيل) فوض ذلك (الى على *(البدائية جوزالبدء على الله) تعالى أي جوزوا ان يريد الله شيئاً ثم يبدوله أي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه (ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور * (النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في على) فان ظهور الروحانى في الجسد الجسماني مما لا ينكر امافي جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان على أولاده أفضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرارقلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم ومن ههنا أطلقنا الآلهة على الائمة الا ترى ان النبي قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر (الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره) فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه وظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الي الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهر وتمسكوا في ذلك بقوله تعالي فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول أخذوه من المنصورية والجناحية (و) لقبوا (بالقرامطة لان أولهم) الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له (حمدان قرمط وهى احدى قرى واسط وبالحزمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع أي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسي وعيسي ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء وبين كل اثنين) من النطقاء (سبعة أئمة يتممون شريعته ولابد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدي) فى الدين وهم متفاوتون في الرتب (امام يؤدى عن الله) وهو غاية الادلة الى دين الله (وحجة يؤدى عنه) أي عن الامام ويحمل عله

ويحتج به له (وذومصة يمص العلم من الحجة) أى يأخذه منه فهذه ثلاثة (وأبواب وهم الدعاة فاكبر) أى داع أكبرهو وإليهم (يرفع درجات المؤمنين و) داع (مأذون يأخذ العهود على الطالبين) من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم (ومكالب) قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو (يحتج ويرغب الى الداعى ككلب الصائد) حتى اذا احتج على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق أداه المكالب الى الداعى المأذون ليأخذ عليه العهود قال الآمدي وانما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ماقال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهوسادسهم (ومؤمن يتبعه) أى يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم (قالوا ذلك) الذي ذكرناه (كالسموات والارض) والبحار (وأيام الاسبوع و) الكواكب (السيارة وهي المدبرات أمرا كل منها سبعة) كما هو المشهور (و) لقبوا (بالبابكية اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمى) في الخروج (بأذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة في أيام بابك أو تسميتهم) المخالفين لهم من (المسلمين حميرا) وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر) الصادق وهوأكبرأبنائه (وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل) وأصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم) وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لاسبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتأويل شرائعهم الى مايعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم (ورأسهم في ذلك (حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة) واستدراج الطغام (مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة) أى دعوة من ليس قابلا لها (و) منعوا (التكلم في بيت فيه سراج) أى في موضع فيه فقيه أو متكلم (ثم التأنيس باستمالة كل أحد) من المدعوين (بما يميل اليه بهواه وطبعه (من زهد وخلاعة) فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به (ثم التشكيك في

أركان الشريعة بمقطعات السور) بأن يقول ما معنى الحروف المقطعة في أوائل السور (وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها) أي لم يجب أحدهما دون الآخر (و) وجوب (الغسل من المني دون البول وعدد الركعات) أي لم كان بعضها أربعا وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء ويطوون الجواب عنها (ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط) وهو أمران الاول (أخذ الميثاق منه) بان يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل أحد ميثاقه (بحسب اعتقاده أن لا يفشي لهم سرا و) الثاني (حوالته على الامام في حل ما أشكل عليه) من الامور التى ألقاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترقى من درجته وينتهي الى الامام (ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله) الى ما دعاه اليه (ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها) ويسلمها (المدعو) وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل (ثم الخلع وهو الطمأنينة الي اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات) الدينية (وحينئذ) أى وحين اذا آل حال المدعو الى ذلك (يأخذون في) الاباحة والحث على (استعجال اللذات وتأويل الشرائع) كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من أسرارهم الى من ليس من أهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ماهم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم (ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم) ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التى ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى

الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيونات وأفضلها الانسان لاستمداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب أن يكون في العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهى الامام الذى هو وصى الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس الي النجاة بتحريك الناطق والوصى وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدى هذا ما كان عليه قدماؤهم (وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة) الذي يؤدى عن الامام الذى لايجوز خلو الزمان عنه (وحاصل كلامه ماتقدم في الاحتياج الى المعلم) ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع علي فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلاضابط ديني ولاوازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه (وأما الزيدية) وهم المنسوبون الى زيد بن على زين العابدين (فثلاث فرق * الجارودية أصحاب أبي الجارود) الذى سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر (قالوا بالنص) من النبي في الامامة (على على وصفا لاتسمية والصحابة كفروا بمخالفته) وتركهم الاقتداء بعلى بعد النبي (والامامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام) كما مر واختلفوا في الامام المنتظر هو محمد بن عبد الله) بن الحسين بن على الذى قتل بالمدينة فى أيام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك (و) زعموا (انه لم يقتل أو) هو (محمد بن القاسم بن علي) بن الحسين صاحب طالقان الذي أسر في أيام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة أخرى اليه وأنكروا موته (أو) هو يحيي بن عمير صاحب الكوفة) من أحفاد زيد بن على دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في أيام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وأنكروا

قوله (السليمانية هو سليمان بن جريرة لوا الامامة شوري) فيما بين الخلق و نما تنعقد برجلين من خيار المسلمين) وتصح امامة المفضول مع وجود الافضل (وأبو بكر وعمر امامان وان أخطأ الامة في البيعة لهما مع وجود على لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق (وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة * البترية هو بتير الثومى) واتفقوا السليمانية الا أنهم توقفوا في عثمان) هذه فرق الزيدية وأكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب أبي حنيفة الا في مسائل قليلة وأما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة على وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده) والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسي الكاظم وبعده على بن موسي الرضاء وبعده محمد بن على التقي وبعده على بن محمد النقى وبعده الحسن بن على الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التى بعد جعفر اختلافات أوردها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية أولا على مذهب أئمتهم حتى تمادي بهم الزمان فاختلفوا (وتشعب متأخروهم الي معتزلة) اما وعيدية أو تفضيلية (والى اخبارية) يعتقدون ظاهر ماورد به الاخبار المتشابهة (و) هؤلاء ينقسمون (الى مشبهة) يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون ان ما أراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف (و) الى ملتحقة بالفرق الضالة ﴿ الفرقة الثالثة ﴾ من كبار الفرق الاسلامية (الخوارج وهم سبع فرق * المحكمة وهم الذين خرجوا على على عند التحكيم) وما جرى بين الحكمين (وكفروه وهم اثنا عشر ألف رجل) كانوا أهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم يحقر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لايجاوز ايمانهم تراقيهم (قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل) فيمابين الناس (فهو امام) وان غير السيرة وجار وجب أن يعزل أو يقتل (ولم يوجبوا نصب الامام) بل جوزوا أن لا يكون في العالم امام (وكفروا عثمان) وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة * البيهسية هو بيهس ابن الهيصم بن جابر قالوا الايمان) هو (الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لايعرف أحلال هو أم حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق (وقيل لا) يكفر (حتى يرفع) أمره الى (الامام فيحده) وكل ماليس فيه حد فهو مغفور (وقيل لاحرام الا ما في قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي الى محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت

الرعية حاضرا أو غائبا و) قالوا (الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا و) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل هو) أى السكر (مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية) في اسناد أفعال العباد اليهم (الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر على بالتحكيم) وهو الذي أنزل فيه ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام (وابن ملجم محق) في قتله وهو الذي أنزل فيه ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران ابن حطان

يا ضربة من تقى ما اراد بها * الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا

اني لاذكره يوما فاحسبه * اوفى البرية عند الله ميزانا

(وكفرت الصحابة) أي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار (و) كفروا (القعدة عن القتال) وان كانوا موافقين لهم في الدين (و) قالوا (تحرم التقية) فى القول والعمل (ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزانى المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن (ولا حد للقذف على النساء) أي القاذف ان كان امرأة لم يحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهو للمذكرين قال الآمدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء أى المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا أظهر (وأطفال المشركين في النار مع آبائهم ويجوز نبي كان كافرا) وان علم كفره بعد النبوة (ومرتكب الكبيرة كافر ﴿ النجدية هو نجدة بن عامر النجفي منهم العاذرية) الذين (عذروا) الناس (بالجهالات في الفروع) وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى أهل القطيف فقتلوهم وأسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة وأكلوا من الغنيمة قبلها أيضا فلما رجعوا الى نجدة أخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم مافعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف أصحابه بعد ذلك فنهم من تابعه وقالوا الدين أمران أحدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين أى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثانى ماسوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية (وقالوا) أى النجدات كلهم (لا حاجة للناس (الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز لهم نصبه) اذا رأوا

ان تلك الرعاية لاتتم الا بامام يحملهم عليها (وخالفوا الازارقة في غير التكفير) أي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية ﴿ الاصفرية أصحاب زياد بن الاصفر يخالفون الازارقة فى تكفير القعدة ﴾ عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين (وفي اسقاط الرجم) فانهم لم يسقطوه (وفى أطفال الكفار) أي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار (ومنع التقية في القول) أي جوزوا التقية فى القول دون العمل (وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الابها) فيقال مثلا سارق أوزان أوقاذف ولا يقال كافر (ومالاحد فيه العظمة كترك الصلاة والصوم كفر) فيقال لصاحبه كافر (وقيل تزوج المؤمنة) أى المعتقدة لما هو دينهم (من الكافر) المخالف لهم (فى دار التقية دون) دار العلانية ﴿ الاباضية هو عبد الله بن أباض قالوا مخالفونا) من أهل القبلة (كفار غير مشركين يجوز منا كحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم) حلال (عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الامعسكر سلطانهم و) قالوا (تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن) بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان (والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفني العالم كله بفناء أصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا) ملة (وتوقفوا في تكفير أولاد الكفار) وتعذيبهم (و) توقفوا (في النفاق أهو شرك) أم لا (و) في (جواز بعثة رسول بلا دليل) ومعجزة (وتكليف اتباعه) فيما يوحي اليه أي ترددوا ان ذلك جائز أولا (وكفروا علياو أكثر الصحابة وافترقوا) فرقا أربعا ﴿ الاولى الحفصية هو أبو حفص بن أبى المقدام زادوا ﴾ على الاباضية (ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالي) فانها خصلة متوسطة بينهما (فمن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول أوجنة أو نار (أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك (الثانية اليزيدية أصحاب يزيد بن أنيسة) زادوا على الاباضية ان (قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب فى السماء) وينزل عليه جملة واحدة (ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة) المذكورة فى القرآن (و) قالوا (أصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت أو صغيرة (الثالثة الحارثية أصحاب أبي الحارث الا باضي خالفوا الاباضية فى القدر) أى كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى (وفي) كون (الاستطاعة قبل الفعل ﴿ الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله أي زعموا ان العبد اذا أتى بما أمر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة (العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع

من فرق الخوارج (زادوا على النجدات) بعد أن وافقوهم فى مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) أي يجب أن يتبرأ عنه حتى يدعى الاسلام) بعد البلوغ (ويجب دعاؤه اليه) أى الى الاسلام (اذا بلغ وأطفال المشركين فى النار وهم عشر فرق * الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر) أي اسناد الافعال الى قدر العباد (و) يكون (الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي) كما هو مذهب المعتزلة قالوا (واطفال الكفار فى الجنة ويروي عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولاولاد الاخوة والاخوات) أى جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات أولاد الاخوة والاخوات (وانكار سورة يوسف) فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآنا ﴿ الثانية) من فرق العجاردة (والحمزية هو حمزة بن أدرك وافقوهم) أى الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع (الا انهم قالوا أطفال الكفار في النار ﴿ الثالثة ﴾ منهم (الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونة) في بدعهم (الا فى القدر * (الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية) ويحكي عنهم أنهم يتوقفون فى أمر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره ﴿ الخامس الخلفية أصحاب خلف) الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران (أضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك (السادسة الاطرافية) هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم (عذروا أهل الاطراف فيما لم يعرفوه) من الشريعة اذا أتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل (ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفى نفى القدر) أي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفى القدرة أى نفى المقدرة المؤثرة عن العباد (السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه) وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن (وفعل العبد مخلوق لله تعالى ﴿ الثامنة المجهولية ﴾ مذهبهم كمذهب الحازمية أيضا الا انهم (قالوا يكفى معرفته تعالى ببعض أسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق لله تعالى (التاسعة الصلتية هو عثمان بن أبي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا (وروي عن بعضهم ان الاطفال) سواء كانوا للمسلمين أو المشركين (لا ولاية لهم ولا عداوة) حتى يبلغوا فيدعوا الي الاسلام

ويقبلوا أو ينكروا (العاشرة) من فرق العجاردة (الثعالبة هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال) صغارا كانوا أو كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم) أيضا (ان الاطفال لا حكم لهم) من ولاية أو عداوة الى أن يدركوا (ويرون أخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا (وتفرقوا) أي الثعالبة (أربع فرق * الاولى الاخنسية أصحاب أخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم) امتازوا عنهم بان (توقفوا فيمن هو في دار التقية) من أهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر (الا من علم حاله) من ايمانه أو كفره (وحرموا الاغتيال بالقتل) لمخالفيهم (والسرقة) من أموالهم (ونقل عنهم) انه يجوز (تزويج المسلمات من مشركي قومهم * ﴿ الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم ﴾ أي الاخنسية (في التزويج) أي تزويج المسلمات (من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد) أي أخذها منهم ودفعها اليهم ﴿ الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة * الرابعة المكرمية هو مكرم بن العجلي قالوا تارك الصلاة كافر) لا لترك الصلاة بل (لجهله بالله) فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا كل كبيرة) فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه (وهو الا قالوا ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة) وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت الا باعتبار أعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها (وكذا نحن) فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه (فاذن فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة تصير ست عشرة وتتشعب من الثعالبة والاباضية أربع فرق أخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع أقسامه فلا تعتبر الثعالبة عاشرة أقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة وأيضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض ﴿ الفرقة الرابعة ﴾ من كبار الفرق الاسلامية (المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية) أي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه أي اخره ومنه ارجئه واخاه أي أمهله وأخره (أو لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية) كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغي أن لا يهمز لفظ المرجئة (وفرقهم خمس

اليونسية هو يونس النميري قالوا الايمان)هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب) فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولا يضر معها ترك الطاعات) وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها (وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله أبي واستكبر وكان من الكافرين (العبيدية أصحاب عبيد المكذب زادوا) على اليونسية (ان علم الله لم يزل شيئا غيره) أي غير ذاته وكذا باقي صفاته (وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان الله خلق ادم على صورة الرحمن (الغسانية أصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان)هو (المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا) لا تفصيلا (وهو) أي الايمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الاجمال (مثل أن يقول قد فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا أدرى أهو الذي بالمدينة أم غيره) وحرم الخنزير ولا أدرى أهو هذه الشاة أم غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها (وغسان كان يحكيه) أي القول بما ذهب اليه (عن أبي حنيفة) ويعده من المرجئة (وهو افتراء) عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدى ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا أبا حنيفة وأصحابه من مرجئة أهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا أولانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذا عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه ﴿ الثوبانية أصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل مالا يجوز في العقل أن يفعله) وأما ماجاز في العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان وأخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل أبو مروان غيلان الدمشقي وأبو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي (و) هؤلاء كلهم (اتفقوا على انه تعالى لو عفا) في القيامة (عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو أخرج واحدا من النار) لاخرج كل من هو مثله (ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص) ابن غيلان أو (غيلان) من بينهم (بالقدر) اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر أي اسناد الافعال الي العباد (والخروج)من حيث انه قال يجوز أن لايكون الامام قرشيا ﴿ التومنية أصحاب أبي معاذ

الثومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار) بما جاء به الرسول
(وترك كله أو بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه) أي ولا بعض ايمان وكل معصية
لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقال انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلاة مستحلا
كفر) لتكذيبه بما جاء به النبي (و) من تركها (بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبي أولطمه كفر
لالاجل القتل أواللطمة بل (لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر
المريسى وقالا السجود للصم) ليس كفرا بل هو (علامة الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة
ومنهم من جمع اليه) أي الى الارجاء (القدر كالصالحي وأبي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان
﴿ الفرقة الخامسة ﴾ من كبار الفرق الاسلامية (النجارية أصحاب محمد بن الحسين النجارهم
موافقون لأهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل و) ان (العبد يكتسب
فعله و) موافقون (للمعتزلة في نفي الصفات) الوجودية (وحدوث الكلام) ونفي الرؤية
بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلاث (الاولى البرغوثية
قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب) باي شئ كان فهو جسم ﴿ الثانية الزعفرانية
قالوا كلام الله غيره وكل ماهو غيره مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر * الثالثة
المستدركية استدركوا عليهم ﴾ أى على الزعفرانية (وقالوا انه) أي كلام الله (مخلوق مطلقا
لكنا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق (و لاجماع) المنعقد عليه (في نفيه وأولناه
بما هذه) الصورة (حكايته) أى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب
والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية
عنها (وقالوا أقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله) فانه كذب أيضا (الفرقة
السادسة) من تلك الفرق الكبار (الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله * والجبرية
متوسطة) أى غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض
(تثبت للعبد كسبا) في الفعل بلاتأثير فيه (كالاشعرية) والنجارية والضرارية (وخالصة
لاتثبته كالجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان) الترمذي (قالوا لا قدرة للعبد أصلا) لامؤثرة
ولاكاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه وعلمه حادث
لا في محل ولا يتصف) الله (بما يوصف به غيره) اذ يلزم منه التشبيه (كالعلم والقدرة)
لو أبدل القدرة بالحياة كما ذكره الآمدي لكان أولى لان جهما لايثبت لغير الله قدرته

(والجنة والنار تفنيان) بعد دخول أهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه (ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل) قبل ورود الشرع

﴿ الفرقة السابعة ﴾ منها (المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات) ومثلوه بالحادثات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه (وان اختلفوا في طريقه فنهم مشبهة غلاة الشيعة) كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك (ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهيجمي قالوا هو جسم) لا كالاجسام (من لحم ودم) لا كاللحوم والدماء (وله الاعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم (حتي) نقل انه (قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام) قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل

الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام

(وأقوالهم) في التشبيه (متعددة) مختلفة (غير انها لا تنتهي الى من يعبأ به) ويبالى بقوله (فاقتصرنا على ماقاله زعيمهم وهو ان الله علي العرش من جهة العلو) مماس له من الصفحة العليا (ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا أيملاء العرش أم لا يملاؤه بل هو علي بعضه (وقال بعضهم ليس هو على العرش (بل هو محاذ للعرش واختلف أبعيد متناه أو غيره ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ثم) اختلفوا (هل هو متناه من الجهات كلها (أو) متناه (من جهة تحت) فقط (أولا) أي ليس متناهيا بل هو غير متناه في جميع الجهات (و) قالوا (تحل الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها) أي على الحوادث الحالة فيه (دون الخارجة) عن ذاته (ويجب) على الله (أن يكون أول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و) قالوا (النبوة والرسالة صفتان) قائمتان بذات الرسول (سوى الوحي) وسوى أمر الله بالتبليغ (و) سوى (المعجزة والعصمة وصاحبها) أي صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بها من غير ارسال و يجب على الله ارساله لا غير) أي لا يجوز ارسال غير الرسول (وهو حينئذ) أي حين اذا رسل (مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس) كلي (ويجوز عزله) أي عزل المرسل عن كونه مرسلا (دون الرسول) فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا (وليس من الحكمة رسول واحد) أي لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده

(وجوزوا امامين) في عصر واحد (كعلي ومعاوية الا ان امامة علي علي وفق السنة بخلاف) امامة (معاوية لكن يجب طاعة رعيته له و)قالوا (الايمان قول الذر في الازل بلى) أي الايمان هو الاقرار الذى وجد من الذرحين قال تعالي لهم ألست بربكم (وهو باق في الكل) على السوية (الا المرتدين وايمان المنافق) مع كفره (كايمان الانبياء) لاستواء الجمع في ذلك الايمان (والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة * فهذه هى الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم في النار وأما الفرق الناجية المستثناة الذين قال) النبي صلى الله تعالي عليه وسلم (فيهم هم الذين على ما أنا عليه وأصحابى يهم الاشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد أجمعوا على حدوث العلم) خلافا لبعض الفلاة القائلين بقدمه (ووجود البارى تعالي) خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم (وانه لا خالق سواه) خلافا للقدرية (وانه قديم) خلافا للمعمرية القائلين بانه لا يوصف بالقدم (متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافا لنفاة الصفات (لا شبيه له) خلافا للمشبهة (ولا ضد ولا ند) خلافا للحابطية حيث أثبتوا الهين (ولا يحل فى شيء) خلافا لبعض الفلاة (ولا يقوم بذاته حادث) خلافا للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص) خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم (مرئى للمؤمنين في الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غنى لا يحتاج) في شيء (الى شيء ولا يجب عليه شيء ان أثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد) الجسمانى (حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود أهل الجنة فيها و) خلود الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين (والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد * وأهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة (وأهل بدر من أهل الجنة * والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على والافضلية بهذا الترتيب (ولا نكفر أحدا من أهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم أو شرك أو انكار للنبوة أو) انكار (ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة أو) انكار (لمجمع عليه كاستحلال المحرمات) التى أجمع علي حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل

فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف (وأما ماعداه فالقائل به مبتدع غير كافر * وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فنناهذا) قال المصنف (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله وصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم) وانا اقول هذا ماتيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين في بعض المواضع الى مايتوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن أن يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين * وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من أوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات * وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير * وصلى الله على سيدنا محمد سيد الانام * وآله الكرام وصحبه العظام * وسلم تسليما كثيرا آمين

وقد تم طبع هذا الكتاب في أوائل شهر ربيع الاول سنة ١٣٢٧ هجرية على صاحبها أفضل السلام وأزكي التحية وكان طبعه بمطبعة السعادة لصاحبها محمد أفندي اسماعيل الذي مركزها أمام محافظة مصر المحمية صانها الله من كل شين
وزرزيه بحق النبي العربي القرشي وآله وأصحابه والتابعين
الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين

﴿ فهرست الجزء الثامن من كتاب المواقف ﴾

 ﴿ تمت ﴾

﴿ فهرست الجزء الثامن من كتاب المواقف ﴾

﴿ تمت ﴾